

HELSINGIN YLIOPISTO

# Uudelleenmuotoutuva islam

Eeva-Liisa Leskinen  
Pro gradu -tutkielma  
Alue- ja kulttuurintutkimus  
Helsingin yliopisto  
Syyskuu 2019

Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Alue- ja kulttuurintutkimuksen maisteriohjelma	
Opintosuunta – Studieriktning – Study Track Islamin aineenopettajakoulutus			
Tekijä – Författare – Author Eeva-Liisa Leskinen			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Uudelleenmuotoutuva islam			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu	Aika – Datum – Month and year syyskuu 2019	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 62	
<p>Tiivistelmä – Referat – Abstract</p> <p>Pro gradu-työssäni tutkin islamin reformista käytävää keskustelua länsimaissa 2000-luvulla. Päälähteinäni käytän Amina Wadudin kirjaa <i>Inside the Gender Jihad</i> ja Tariq Ramadanin kirjaa <i>Radical Reform</i>, joista teen sisällönanalyysejä. Tutkimukseni näkökulma on islamin opetuksessa ja pohdin millaista islamia seuraava muslimisukupolvi opettaa ja harjoittaa Euroopassa, millaisiin ajatuksiin, virtauksiin ja tulkintoihin oppilaita tulisi tutustuttaa sekä millaisia käsitteitä tämän päivän islaminopetus tarvitsee.</p> <p>Mitä islamin uudelleenmuotoutuminen tarkoittaa tulee esille siitä, miten sen oikeutus, tavoitteet ja aitous esitetään. Lähteideni mukaan islamin uudelleenmuotoutumisen oikeutusta voidaan vastustaa, epäillä tai puolustaa. Sen voidaan katsoa olevan islamin vastainen tai voidaan ajatella, ettei islam pysty uudelleenmuotoutumaan, mutta reformistit puolustavat uudelleenmuotoutumista ja perustelevat sitä islamin lähteillä (Koraani ja perimätieto) sekä islamin opillisella historialla. Islamin uudelleenmuotoutumisen tavoitteet kertovat myös sen tarkoituksesta. Lähteideni mukaan tavoitteet voivat olla hengellisiä, eettisiä ja käytännöllisiä. Eniten uudelleenmuotoutumisessa puhuttaa kuitenkin sen aitous. Sekulaari uudelleenmuotoutuminen voi jäädä irralliseksi, koska se ei saa taakseen muslimienemmistön hyväksyntää. Sopeutuva uudelleenmuotoutuminen jää näennäiseksi, sillä se on aina askeleen jäljessä yhteiskunnan muutoksessa. Lähteideni mukaan todellinen islamin uudelleenmuotoutuminen on sellaista, joka johtaa aitoon muutokseen ja vaikuttaa oikeasti muslimien elämään. Erityisesti aitoa muutosta haetaan musliminaisten kokemuksiin elävästä islamista.</p> <p>Esittelen työssäni kaksi menetelmää islamin uudelleenmuotoutumisen saavuttamiseksi. Ensimmäinen on Amina Wadudin ”gender <i>jihad</i>”, joka pyrkii lakkauttamaan islamin patriarkaalisen tulkinnan ja tuomaan musliminaisten äänen ja kokemukset tulkinnan keskiöön. Toinen on Tariq Ramadanin ”radical reform” joka sopeutuvan reformin lisäksi pyrkii ympäröivän yhteiskunnan muutokseen. Näiden menetelmien analyysissä päädyin esittämään neljää muuttujaa, joiden kautta uudelleenmuotoutumispyrkimyksiä voidaan arvioida: mikä on niiden suhde uskoon, Koraanin jumalalliseen asemaan, perimätietoon ja ympäröivään maailmaan. Näitä muuttujia voidaan tarkastella myös nuorten islamin opetuksessa.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords islamin reformi, Amina Wadud, Tariq Ramadan, gender jihad, radical reform, islamin opetus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto, E-Thesis			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

## Sisällysluettelo

1	Johdanto .....	2
2	Taustaa .....	4
2.1	Aiempaa tutkimusta .....	4
2.2	Primaarilähteiden esittely .....	6
2.2.1	<i>Inside Gender Jihad</i> .....	7
2.2.2	<i>Radical Reform</i> .....	8
2.3	Tutkimusmenetelmä ja -kysymykset .....	9
3	Mitä islamin uudelleenmuotoutumisella tarkoitetaan? .....	13
3.1	Uudelleenmuotoutumisen oikeutus .....	14
3.2	Uudelleenmuotoutumisen tavoitteet .....	20
3.3	Uudelleenmuotoutumisen aitous .....	23
3.4	Analyyasia .....	27
4	Miten uudelleenmuotoutuminen saavutetaan? .....	30
4.1	Amina Wadudin ”gender <i>jihād</i> ” .....	30
4.1.1	Määritelmien tärkeys .....	31
4.1.2	Naisten ääni ja kokemukset .....	37
4.2	Tariq Ramadanin ”radikaali reformi” .....	41
4.2.1	Muutoksen ulottuvuus .....	41
4.2.2	<i>Fiqhin</i> lähteiden laajentaminen .....	45
4.2.3	Asiantuntijat mukaan .....	46
4.3	Analyyasia .....	48
5	Miksi uudelleenmuotoutumista tarvitaan juuri nyt? .....	51
6	Millaista vastakaikua pyrkimys islamin uudelleenmuotoiluun on herättänyt? .....	54
7	Loppupäätelmiä .....	57
	Lähteluettelo .....	61

# 1 Johdanto

Tässä tutkimuksessa pyrin luomaan katsauksen islamin reformista käytävään keskusteluun länsimaissa 2000-luvulla. Aihe kiinnostaa minua lukion islamin opettajana, sillä opettajan tehtävä on hahmottaa opetettava aineensa tulevan sukupolven kautta: Millaista islamia seuraava muslimisukupolvi opettaa ja harjoittaa Euroopassa? Millaisiin ajatuksiin, virtauksiin ja tulkintoihin oppilaita tulisi tutustuttaa ja millä perusteilla? Millaisia käsitteitä tämän päivän islaminopetus tarvitsee? Rajaan tutkimukseni 2000-luvun aineistoon, sillä maahanmuutto ja terrorismi ovat tuoneet parinkymmenen vuoden aikana islam-aiheisiin kirjoituksiin uusia sävyjä.

1900-luku oli islamin modernismin aikaa. Muslimit kohtasivat länsimaisen modernin kulttuurin ja samaan aikaan monet islamilaiset instituutiot heikkenivät. Modernistisen islamin kannattajat pyrkivät löytämään islamin omia malleja ja perusteluita muokata islamilaista elämäntapaa paremmin länsimaiseen moderniin kulttuuriin sopivaksi. Tämän pyrkimyksen vastareaktiona alettiin myös kyseenalaistaa sitä, pitääkö muslimien ollenkaan pyrkiä sopeutumaan länsimaiseen kulttuuriin.

Nyt 2000-luvulla länsimainen moderni kulttuuri on globaalia kulttuuria. Ympäri maailman ainakin nuoret muslimit elävät globaalissa kulttuurissa ja ovat siinä kotonaan. Samalla he joutuvat arvioimaan sitä, kuinka heidän islamilainen maailmankuvansa sopii yhteen globaalin kulttuurin kanssa. Miljoonat muslimit myös elävät fyysisesti länsimaissa. Vaikka he ovat kotiutuneet länteen, he ovat ehkä kuitenkin kohdanneet muslimitaustaansa kohdistuvaa epäluuloa ja joutuneet todistelemaan ”minkä sortin muslimi oikein olet”. 2000-luvulla ei ole itsestään selvää olla ”vain muslimi” ja noudattaa omassa perheessä välitettyjä traditioita. Nuoren täytyy aktiivisesti rakentaa oma muslimi-identiteettinsä niistä aineksista, joita hän käsiinsä saa. Sama koskee islamiin kääntyviä länsimaisia ”alkuperäisasukkaita”.

Jos lännessä 1900-luvulla odotettiin islamin kokonaan kuihtuvan pois, 2000-luvulla islamilta odotetaan - ja jopa vaaditaan - reformia. Reformia vaaditaan myös islamin sisällä. Musliminuorten pelätään joko hylkäävän uskonsa (sekularisoituvan) tai radikalisoituvan länsimaita ja globaalia kulttuuria vastustaviksi, koska tarjolla ei ole selkeää opillista mallia siitä, kuinka elää muslimina länsimaissa tai modernissa

globaalissa kulttuurissa. Islamin reformista tai ”uudelleenmuotoutumisesta” toivotaan tällaista mallia, joka sopisi niin länsimuslimeille, kuin muslimimaissa asuville nuorillekin. Työni tarkoituksena on kartoittaa minkälaista mallia lähteeni tarjoavat pyrkiessään ”uudelleenmuotoilemaan” islamia.

Lähteeni ovat englanninkielisiä ja puhuessaan uudesta islamilaisesta ajattelusta, ne käyttävät termejä kuten ”reform”, ”renew”, ”transform”, ”revival”, ”rethink” ja ”reconstruct”. Liikehdintää tämän pyrkimyksen ympärillä kutsutaan esim. sanoilla ”progressive islam”, ”liberal islam”, ”reformist islam”, ”reformism” ja ”revivalism”. Koko tämän kentän suomenkielisenä kattoterminä olen päättänyt käyttää sanaa ”uudelleenmuotoutuminen” (re-formation)<sup>1</sup> Tariq Ramadanin inspiroimana. En käytä yleisterminä sanaa ”reformi” (vaikka suomennan sillä lähteideni käyttämän termin ”reform”), sillä se saattaa uskonnonopetuksen yhteydessä vääntyä muotoon ”reformaatio”<sup>2</sup> ja suomalaisessa kontekstissa viedä ajatukset uudelleenmuotoutumisesta uskonpuhdistukseen. Sanakirjan mukaan suomenkielen uudissana ”reformi” tarkoittaa ”suunnitelmallisin ja laillisin keinoin toimeenpantua uudistusta”<sup>3</sup>, eikä tämä määritelmä sovi siihen ilmiökenttään, jota yritän kuvailla, sillä islamin uudelleenmuotoutumisen suunnitelmallisuutta, laillisuutta, toimeenpanemista ja varsinaista uudistusvoimaa kyseenalaistetaan monelta taholta. Kattoterminä olkoot siis sanahirviö ”uudelleenmuotoutuminen”.

Vaikka lähteeni ovat englanninkielisiä, islamintutkimukselle tyypilliseen tapaan ne vilisevät arabiankielisiä sanoja, jotka on transkriboitu englanniksi. Molemmat kirjat käyttävät kuitenkin hieman erilaista järjestelmää: Tariq Ramadanin kirja merkitsee pitkät vokaalit, mutta Amina Wadudin kirja ei. Koska minun täytyy tässä työssä käyttää yhtenäistä transkriptiota, olen päättänyt seurata Ramadanin yksityiskohtaisempaa transkriptiota myös Wadudin kirjan lainauksissa. Arabialaiset sanat olen kirjoittanut *kursiivilla*.

Koraanin lauseista olen käyttänyt Jaakko Hämeen-Anttilan suomennosta, ellei ole toisin mainittu.

---

<sup>1</sup> Ramadan 2008, 146

<sup>2</sup> Ayaan Hirsi Alin kirjan ”Harhaoppinen” suomennos käyttää islamin reformaatiosta käsitettä ”uskonpuhdistus”

<sup>3</sup> Wikisanakirja

## 2 Taustaa

### 2.1 Aiempaa tutkimusta

Aloin etsiä kirjallisuutta graduani varten englanninkielisillä hauilla, mm.

”reformation of islam”, ”islamic reform”, ”new islamic thinking”, ”progressive islam”, ”islamic revivalism”. Löysin lukuisia artikkeleita, sekä muslimien että ei-muslimien kirjoittamia, joista toiset olivat akateemisia ja toiset uskonnollisia.

Muutamaan 2000-lukua käsittelevään artikkelikokoelmaan tutustuin tarkemmin:

Omid Safin toimittama *Progressive Muslims: on justice, gender and pluralism* (2003), Mehran Kamravan toimittama *New Voices of Islam, Reforming Politics and Modernity* (2006) sekä Kari Vogtin, Lena Larsenin ja Christian Moen toimittama *New Directions in Islamic Thought, Exploring Reform and Muslim Tradition* (2009). Nämä teokset eivät tee artikkeleistaan analyysia tai yhteenvetoa, mutta artikkeleiden luokittelu teemoihin kertoo, mikä on teosten toimittajien mielestä aiheen kannalta olennaista. Myös toimittajien kirjoittamat johdanto-kappaleet heijastelevat aihepiirin tutkimuksen yleisiä trendejä.

Teos *Progressive Muslims* sisältää johdannon lisäksi 14 artikkelia eri kirjoittajilta.

Niiden aiheet käsittelevät mm. sukupuolten välistä oikeudenmukaisuutta ja moniarvoisuutta. Kirjan toimittaja Omid Safi kuvailee johdannossaan millaista on ”progressiivinen islam”: se vaatii muslimiyhteiskuntiin oikeudenmukaisuutta ja pluralismia<sup>4</sup> ja pitää jokaisen ihmisen (miehen tai naisen, muslimin tai ei-muslimin) elämää yhtä arvokkaana<sup>5</sup>. ”Progressiivinen islam” esittää haasteita niille muslimille, jotka kannattavat valikoivia, väkivaltaisia ja naisvastaisia tulkintoja islamista<sup>6</sup>. Safin mukaan ”progressiivinen islam” eroaa 1900-luvun modernistisesta islamista siinä, että se ei ihaile ja imitoi länsimaista edistystä, vaan suhtautuu siihen kriittisesti. Länsimaissa asuvat progressiiviset muslimit arvostelevat myös läntisissä yhteiskunnissa piileviä epäoikeudenmukaisia rakenteita. Safi sanoo kuitenkin, että he ovat ”enemmän yhteiskuntakriitikkoja kuin vallankumouksellisia”.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Safi 2003, 2

<sup>5</sup> Safi 2003, 3

<sup>6</sup> Safi 2003, 6

<sup>7</sup> Safi 2003, 4

Teos *New voices of Islam* sisältää johdannon lisäksi 13 artikkelia eri kirjoittajilta. Niiden aiheet käsittelevät mm. globalisaatiota, *shari'aa*, demokratiaa, uskonnonvapautta, pluralismia ja naisten asemaa. Kirjan johdannossa Mehran Kamrava sanoo ”reformistisen islamin” olevan osa nykyistä ”intellektuaalista islamia” jota kuullaan enemmän yliopistojen luentosaleissa kuin moskeijoissa<sup>8</sup>. Reformistisen islamin nousuun ovat hänen mielestään vaikuttaneet globaali keskustelu ihmisoikeuksista, koulutustason nousu muslimimaissa, perinteisen *‘ulamā’*n (oppineiden yhteisö) monopolin hajoaminen, parantunut tiedonvälitys ja pääsy globaaliin kulttuuriin<sup>9</sup>. Kamrava valittaa, että omat (muslimimaiden) hallitukset eivät luota reformisteihin, viralliset uskonnolliset instituutiot syyttävät heitä harhaopeista, eivätkä maallikot usein ymmärrä heitä. Myöskään kansainvälinen yhteisö ei tue heidän pyrkimystään maltillisuuteen, dialogiin ja islamin ydinkäsitteiden laajaan uudelleenajatteluun.<sup>10</sup> Kamrava peräänkuuluttaakin instituutionaalista ja poliittista tukea reformisteille, jotta ”keskustelu leviäisi luentosaleista lähiö-moskeijoihin”<sup>11</sup>. Kamravan mielestä reformisteille on tärkeää tuoda esiin Koraania dynaamisena ja progressiivisena tekstinä, jonka tulkinnassa ”henki” on tärkeämpää kuin kirjaimellinen merkitys<sup>12</sup>.

Teos *New Directions in Islamic Thought* sisältää johdannon lisäksi 14 artikkelia eri kirjoittajilta. Niiden aiheet käsittelevät mm. muutoksen periaatetta, tasa-arvon haastetta, auktoriteettia ja dialogia. Kirjan johdannossa kuvataan reformisteja muslimieiksi, joilla ”on uskonnollinen vakaumus ja jotka ottavat vakavasti sekä reformoitavan tradition että modernin ihmisoikeus-etiikan, ja jotka pyrkivät perustelemaan reformia johdonmukaisella tavalla”<sup>13</sup>. Keskeisiä teemoja reformille ovat naisten asema ja sosiaalinen aktivismi<sup>14</sup>. Johdannossa huomautetaan ettei reformistinen islam ole vain yksi trendi tai doktriini, vaan monisäikeinen ilmiö, josta voidaan erottaa 1800-luvun ”ensimmäinen aalto” ja 1950-luvulta alkanut ”toinen aalto”<sup>15</sup>. Nykyaikainen reformismi on globaalia keskustelua, mutta monet johtavat reformistit toimivat länsimaista käsin, sillä siellä heillä on enemmän resursseja.”<sup>16</sup>

---

<sup>8</sup> Kamrava 2006, 6

<sup>9</sup> Kamrava 2006, 20

<sup>10</sup> Kamrava 2006, 1-2

<sup>11</sup> Kamrava 2006, 3

<sup>12</sup> Kamrava 2006, 16

<sup>13</sup> Vogt, Larsen & Moe 2009, 1

<sup>14</sup> Vogt et. al 2009, 5

<sup>15</sup> Vogt et. al 2009, 3

<sup>16</sup> Vogt et. al 2009, 4

Esteenä reformin etenemiselle nähdään ”haluttomuus kuunnella” reformisteja<sup>17</sup> sekä turvatoimet joita on otettu käyttöön suojaautumisessa radikaaleja muslimeja vastaan: ne estävät myös reformistien toimintaa. Kirjan editoijat toivovat, että reformismista tulisi islamin vallitseva tulkinta, mutta sen tulevaisuus riippuu heidän mukaansa monesta sosiaalisesta, poliittisesta ja taloudellisesta tekijästä.<sup>18</sup>

## 2.2 Primaarilähteiden esittely

Valitsin primaarilähteikseni kaksi alan perusteosta tunnetuilta ja paljon keskustelua herättäneiltä kirjoittajalta: Amina Wadudin *”Inside Gender Jihad, Women’s Reform in Islam”* (2007) ja Tariq Ramadanin *”Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation”* (2008), Valitsin nämä teokset sen perusteella, että ne ovat herättäneet huomiota niin muslimien keskuudessa kuin islamin ulkopuolellakin ja niihin kiteytyy molempien kirjoittajien vuosikausien kehitystyö. Molemmat kirjat ilmestyivät englanninkielisinä ja niiden tekijät asuvat Yhdysvalloissa ja Euroopassa. Kirjat julkaistiin länsimaisille markkinoille, mutta ne on mielestäni kuitenkin suunnattu muslimeille ja niiden tarkoitus on puhutella lukijaansa. Ne tarkastelevat historian aikana tehtyjä opillisia tulkintoja, arvioivat niitä ja tarjoavat uusia näkökulmia.

Sekä Wadud että Ramadan ovat kirjoittaneet aiheesta useita kirjoja ja artikkeleita, antaneet haastatteluita ja julkaisseet videoituja luentoja. Kun tässä työssä sanon, että ”Wadud kertoo...” tai ”Ramadanin mukaan...” viittaan vain lähteenä käyttämiini teoksiin enkä yritä esittää kirjoittajien ajattelua kokonaisuudessaan. Wadud sanoo itse, että hänen mielipiteensä joistain asioista on vuosikymmenien aikana kehittynyt ja Ramadania taas on syytetty ”kaksoispuheesta”, eli hän antaisi erilaisia lausuntoja erilaisille yleisöille.

En aio kiinnittää huomiota valitsemieni kirjoittajien henkilökohtaisiin vakaumuksiin tai suuntauksiin, enkä kategorisoi heidän näkemyksiään islamin uudelleenmuotoutumisesta niiden perusteella. Jonkinlaista esittelyä he ja heidän kirjansa kuitenkin kaipaavat.

---

<sup>17</sup> Vogt et. al 2009, 2

<sup>18</sup> Vogt et. al 2009, 4



### 2.2.1 *Inside Gender Jihad*

Amina Wadud syntyi vuonna 1952 Yhdysvalloissa. Hän on afroamerikkalaisen kristityn saarnaajan tytär, joka kääntyi muslimiksi 20-vuotiaana. Kirjassaan hän kertoo lämpimistä suhteistaan isäänsä, joka seurasi läheltä afroamerikkalaisten kansalaisoikeustaistelua<sup>19</sup>. Wadudin vahva vakaumus Luojan oikeudenmukaisuuteen on varmasti peräisin jo hänen kotikasvatuksestaan.

Wadud opiskeli islamia ja arabiaa Yhdysvalloissa ja Egyptissä, ja teki väitöskirjansa Koraanin eksegetiikasta. Hän kertoo nuorena muslimina luottaneensa siihen, että ”kaikki kysymykset selkiäisivät Koraanista itsestään”<sup>20</sup>. Hän on myöhemmin opettanut islamia ja filosofiaa yliopistoissa Malesiassa, Yhdysvalloissa ja Indonesiassa. Hän on suosittu puhuja ja luennoitsija, ja kutsuttu puhumaan yliopistoihin ja järjestöihin ympäri maailman. Suomessa hän vieraili vuonna 2018.

1980-luvun lopussa Wadud oli mukana perustamassa malesialaista kansalaisjärjestöä ”Sisters in Islam”, jonka toiminnassa hän huomasi käytännön ruohonjuurityön arvon. Hän ymmärsi myös, että suuri osa asioista, jotka vaikeuttivat musliminaisten elämää, johtuivat miesten tulkinnoille annetusta auktoriteettiasemasta. ”Sisters in Islam”-järjestön naiset ohittivat miesten tulkinnat ja alkoivat itse tutkia suoraan islamin päälähdettä – Koraania. He olivat myös tutustuneet moderniin länsimaiseen islam-kritiikkiin sekä sekulaarien muslimifeministien kritiikkiin, mutta he tunsivat tarvetta ajatella islamin perusteita uudelleen uskovien musliminaisten näkökulmasta.<sup>21</sup>

Vuonna 1994 Wadud päätyi puolivahingossa pitämään perjantai-*khutbaa*<sup>22</sup> eteläafrikkalaiseen moskeijaan (Claremont Main Road Mosque) ja tämä nosti hänet julkisuuteen maailman muslimiyhteisössä. Julkisuus oli suureksi osaksi negatiivista. Tapaus kuitenkin rohkaisi häntä useita vuosia myöhemmin (2005) johtamaan ensimmäisenä naisena rukousta<sup>23</sup> yhdysvaltalaiselle rukoilijakunnalle, jonka miehet ja naiset rukoilivat yhdessä ilman sukupuolten erottelua. Useiden moskeijojen kieltäytyttyä järjestämästä rukoustilaisuutta, se pidettiin kirkon tiloissa. Wadudin esiintyminen naisimaamina on jakanut muslimioppineiden mielipiteitä puolesta ja vastaan, ja hän

---

<sup>19</sup> Wadud 2007, 4

<sup>20</sup> Wadud 2007, 9

<sup>21</sup> Wadud 2007, 113

<sup>22</sup> Wadud 2007, 167

<sup>23</sup> Wadud 2007, 181

on tapahtuman myötä noussut islamilaisen feminismin symboliksi – sekä hyvässä että pahassa.

Wadudin ensimmäinen musliminaisia käsittelevä kirja oli *Qur'an and Woman, the Sacred text from a woman's perspective* (1999). Lähteekseni valikoitunut *Inside the Gender Jihad: women's reform in Islam* ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 2006.

*Inside the Gender Jihad* kertoo omaelämäkerrallisesti siitä kamppailusta, jota Wadud on joutunut käymään kolminkertaisesti syrjityssä asemassa: afroamerikkalaisena valkoisten keskuudessa, muslimina kristittyjen keskuudessa ja musliminaisena miesten keskuudessa. Kirja kumpuaa myös hänen kokemuksistaan viiden lapsen yksinhuoltajaäitinä ja kysymyksistä, joihin hän on tilanteessaan etsinyt uskonnollisia vastauksia. Kirjassa hän muistelee kuinka suuresti häneen nuorena opiskelijana vaikutti käännynnäisille opetettava ”romanttinen ihanne musliminaisten korkeasta arvosta”. Tämä islamilainen ihanne esitettiin parempana vaihtoehtona, kuin naisen asema ”palkkatyössä valkoisen miehen seksistisessä, rasistisessa ja kapitalistisessa maailmassa”. Perhe-elämän arjessa Wadud ei kuitenkaan henkilökohtaisesti löytänyt ”korkeaa arvoa”, vaan pikemminkin nöyryytystä ja alkoi miettiä oliko syy islamissa, vai muslimimiesten ”kielellisissä peleissä”?<sup>24</sup> *Inside the Gender Jihad* on kirja siitä, miten Wadud löysi vastauksensa ja miten hänestä tuli ”pro-faith, pro-feminist”<sup>25</sup> musliminainen.

### 2.2.2 Radical Reform

Tariq Ramadan syntyi vuonna 1962 Sveitsissä. Hänen sukujuurensa ovat Egyptissä ja hänen suvullaan on läheiset siteet Egyptin Muslimiveljeskuntaan. Sekä hänen isänsä, äidinpuoleinen isoisänsä, että enonsa olivat Muslimiveljeskunnan johtajia.

Ramadan opiskeli Sveitsissä ranskaa, arabiaa, islamia sekä filosofiaa. Lisäksi hän on opiskellut islamilaista lakioppia muslimimaissa. Hän on opettanut islamia yliopistos- sa Isossa Britanniassa, sekä Qatarissa, Marokossa ja Japanissa. Hänet kutsuttiin luennoimaan Yhdysvaltoihin, mutta hänen viisuminsa peruttiin vuonna 2004.

Alankomaissa hänen jo sovittu professuurinsa peruttiin vuonna 2009. Ramadan on toiminut EU:n neuvonantajana uskonnollisissa asioissa ja hän oli ”European Muslim

---

<sup>24</sup> Wadud 2007, 59

<sup>25</sup> Wadud 2007, 4

Networkin” perustajajäsen vuonna 2010. Suomessa Ramadan vieraili vuonna 2006 ja vuonna 2017 hänen vierailunsa peruttiin.

Ramadan on saanut puheistaan ja kirjoituksistaan paljon tunnustusta sekä kritiikkiä niin akateemisesta maailmasta kuin muslimieiltakin. Erityisesti hänen kehotuksensa kuolemantuomioiden lykkäämiseen (*An International Call for Moratorium for Corporal punishment, stoning and death penalty in the Islamic World*, 2005) sai ristiriitaisen vastaanoton. Länsimainen haastattelija kutsui Ramadania ”muslimien Martin Lutheriksi” vuonna 2002, mutta lännessä häntä myös syytetään juutalaisvastaisuudesta (kuten Lutheriakin) ja jopa terrorismin rahoituksesta (hän on omien sanojensa mukaan tukenut palestiinalaista hyväntekeväisyysjärjestöä). Vuonna 2017 Mee too -kampanjan myötä Ramadania alettiin syyttää seksuaalisista väärinkäytöksistä ja tämä tutkinta on vielä kesken.

Ramadan on kirjoittanut kymmeniä kirjoja englannin ja ranskan kielellä. Useimmat niistä käsittelevät eurooppalaisten muslimien ongelmia ja länsimaista islamia.

Ramadan etsii kirjoituksissaan ”eurooppalaisen islamin” sydäntä. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* ilmestyi vuonna 2008 ja kirjoja joissa hän on pohjistanut samoja aiheita, ovat mm. *To be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in the European Context* (1999), *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (2001) sekä *Western Muslims and the Future of Islam* (2004).

Ramadan kertoo kirjansa *Radical Reform* olevan tulosta ”vuosien pohdinnasta ja kyseenalaistamisesta” kun hän on tutkinut ”kriisiä, vaikeuksia ja ongelmia, jotka halvaannuttavat tämän päivän islamilaista ajattelua”<sup>26</sup>.

### 2.3 Tutkimusmenetelmä ja -kysymykset

Tarkoituksenani on avata ”uudelleenmuotoutuvan islamin” käsitettä tekemällä laadullista sisällön analyysia primaarilähteikseni valitsemistani kirjoista. En pyri kattavaan ja tyhjentävään esitykseen islamilaisen ajattelun kehittymisestä 2000-luvulla, joten uskon, että saan kerättyä riittävästi analysoitavaa aineistoa näiden kahden kirjan sisältä.

---

<sup>26</sup> Ramadan 2008, 3

Analyysini tulee olemaan aineistolähtöistä, eli se ohjautuu primaarilähteideni mukaan. Alustava hypoteesini on, että molemmat kirjoittajat esittävät jonkinlaisen synteessin länsimaisen kulttuurin ja islamin uskonnon harmonisesta yhteiselosta, mutta en anna hypoteesini ohjata aineiston keruuta. Aineistolähtöinen sisällön-analyysi on induktiivista ja ”saattaa vaikuttaa sattumanvaraiselta ja intuitiiviselta”<sup>27</sup>. Kaksi tutkijaa eivät tee samasta lähteestä samanlaista analyysiä, joten analyysi on aina tutkijansa näköinen. Siksi tutkijan täytyy reflektoida valintojaan ääneen sekä arvioida tutkimuksensa luotettavuutta ja pätevyyttä. Tätä reflektointia pyrin tekemään omassa tutkimuksessani opettajan näkökulmasta.

Sisällönanalyysissa teksti pilkotaan osiin ja siitä etsitään käsitteellisiä samankaltaisuuksia, jota muodostuvat samaan luokkaan kuuluvista samanlaisista alkioista. Tekstin pilkkominen tapahtuu syvälukemisen aikana, kun tutkija poimii tekstistä aiheensa kannalta merkityksellisiä käsitteitä ja lauseita. Poimitut tekstinkohdat koodataan alleviivauksilla ja väreillä teemojen mukaan. Sisällönanalyysissa yhdistyvät analyysi ja synteesi: ensin aineisto hajotetaan käsitteellisiksi osiksi ja sitten kootaan uudelleen johtopäätöksi. Johtopäätökset voidaan lopulta irrottaa yksittäisistä henkilöistä, tapahtumista, lausumista ja siirtää yleisemmälle käsitteelliselle ja teoreettiselle tasolle.<sup>28</sup>

Olen lukenut islamin uudelleenmuotoutumista koskevaa kirjallisuutta jo ennen kuin päätin kirjoittaa aiheesta gradun. Mieleeni on noussut kysymyksiä, joiden kautta halusin selkeyttää omaa käsitystäni aiheesta. Graduni tutkimuskysymykset nousivat tavallaan koko tutkimuskentästä, eivät pelkästään kahdesta primaarilähteestäni ja nyt syvälukemisella ja koodaamisella katson millaisia teemoja kysymysten sisälle muodostuu.

Teemoittelin molemmat primaarilähteeni ensin erikseen tutkimuskysymysteni mukaan ja annoin kunkin kirjan sisällön muokata aineistoa eri suuntiin. Wadudin kirja on kerronnaltaan elämäkerrallinen, Ramadan kirjoittaa paljon islamin opillisesta historiasta. Molempia kirjoja yhdistää kuitenkin tietynlainen turhautuminen, vuosikymmenien ponnistelun jälkeinen tarve ”vääntää rautalangasta” (molemmat ovat jossain vaiheessa uraansa toimineet opettajina). Kirjoittajat haluavat viestinsä

---

<sup>27</sup> Saaranen-Kauppinen & Puusniekka

<sup>28</sup> Seitamaa-Hakkarainen

saapuvan perille ja varmistavat sen lukuisilla toistoilla ja uudelleenselityksillä. Lähteiden pääkohdat oli tämän takia helppo poimia teemoihin, mutta vaikea oli vetää rajaa siihen kuinka paljon pääkohtien selityksiä eri tavoin toistettuna on järkevää mahdollistaa mukaan.

Analyysi-osissa vertailen molemmista lähteistä koottuja, saman teeman alle kerättyjä aineistoja ja käsittelen niitä kuin ne olisivat peräisin samasta lähteestä. Päähuomioni ei ole siinä miten Wadudin ja Ramadanin käsitykset eroavat toisistaan, vaan mitä ne molemmat yhdessä kertovat islamin uudelleenmuotoutumisesta.

Olen hahmotellut neljä varsinaista tutkimuskysymystä, joiden pohjalta teemoittelen aineistoni sisältöjä:

a) *Mitä uudelleenmuotoutumisella tarkoitetaan?*

Millaisia uudelleenmuotoutumisen käsitteitä lähteeni käyttävät englannin kielellä ja mihin arabialaisiin sanoihin he mahdollisesti viittaavat? Oman kiinnostukseni ja ammatillisen tarpeeni työhön tuo se, että joudun pohtimaan myös sitä, miten käänän käsitteet suomeksi. Tämän teeman käsittelyssä käytän erityisesti käsiteanalyysia.

Käsiteanalyysi pyrkii tavoittamaan käsitteeseen liitettyjä erilaisia merkityksiä, luomaan operationaalisen määritelmän käsitteelle tai jäsentämään, täsmentämään ja täydentämään olemassa olevaa tietoa<sup>29</sup>. Yritän siis tuoda esille termit, joita lähteeni käyttävät ja myös ne merkityssisällöt, joita he termeille antavat.

b) *Miten uudelleenmuotoutuminen saavutetaan?*

Millaisilla opillisilla teksteillä pyrkimystä uudelleenmuotoutumiseen perustellaan? Koraanilla, hadītheilla ja klassisilla oppineiden kirjoituksilla? Riittääkö teoreettinen pohdinta, vai pyrkivätkö lähteeni myös konkreettisiin tuloksiin? Löytyykö heiltä jonkinlaista ”ohjelmanjulistusta”?

c) *Millainen tarve uudelleenmuotoutumiselle nähdään olevan juuri nyt?*

Jos lähteet näkevät islamin uudelleenmuotoutumisen olevan läpi historian tapahtuvaa jatkuvaa prosessia, mitkä tekijät ovat laukaisseet keskustelun kiihtymisen nyt 2000-

---

<sup>29</sup> Puusa, s.39

luvulla? Miten he kuvaavat tilanteen mahdollista muuttumista 1900-luvun modernismista?

*d) Millaista vastakaikua pyrkimys uudelleenmuotoutumiseen herättää?*

Islamin uudelleenmuotoutumista vaaditaan mutta myös vastustetaan niin muslimi-yhteisön sisällä kuin globaalissa (länsimaisessa) keskustelussa. Mitä lähteeni kertovat kohtaamastaan arvostuksesta tai kritiikistä? Ovatko heidän pyrkimyksensä mahdollisesti muuttuneet sen johdosta? Millaista vastakaikua he itse antavat muiden pyrkimykselle?

### 3 Mitä islamin uudelleenmuotoutumisella tarkoitetaan?

Reformi, uudistaminen, uudelleenherääminen, uudelleenlukeminen, uudelleen-tulkitseminen, jne. Mihin nämä termit viittaavat ja mitä ne pitävät sisällään? Mihin ne kohdistuvat? Wadud sanoo yksinkertaisesti, että islamin reformissa on ”monia näkökohtia”<sup>30</sup>. Ramadan puhuu toisaalta yleisesti ”uskonnon uudistamisesta” (renewal of religion, *tajdīd ad-dīn*)<sup>31</sup> tai ”uskon heräämisestä” (revival of faith)<sup>32</sup>, toisaalta ”islamilaisen ajattelun heräämisestä” (awakening of islamic thought)<sup>33</sup> tai ”islamilaiden tieteiden uudistamisesta, elävöittämisestä ja reformista” (renewal, revival, and reform of Islamic sciences)<sup>34</sup> tai pelkästään lain menetelmien reformista<sup>35</sup>. Myös islamin sanoman ja sen ytimen, eettisten pääkohtien ja tavoitteiden ”uudelleenlöytäminen” (rediscover)<sup>36</sup> kuuluu aiheen perusanastoon. On tietenkin vaikea tarkkaan sanoa mihin yritetään vaikuttaa, tai mikä muuttuu kun tavoitellaan uskonnollista uudelleenmuotoutumista: muuttuuko uskonto itse, vai uskovien ajattelutapa ja tulkinta, vai kenties ulkopuolisten käsitys uskonnosta? Tällaisiin kysymyksiin lähteeni eivät yritä vastata, mutta pitävät kuitenkin itsestäänselvyytenä, että islamissa on jonkinlainen reformiliikehdintä meneillään, eikä sen tarkoitus ole muuttaa islamia itseään.

Historiakatsauksessaan Ramadan puhuu ”islamin reformiliikkeestä”<sup>37</sup>, ”islamin alkuperäisestä reformistisesta perinteestä”<sup>38</sup> ja ”suuresta reformistisesta koulukunnasta”<sup>39</sup>. Nyt 2000-luvulla moni muslimi pitää itseään hänen mukaansa ”progressiivisen islamin”<sup>40</sup> edustajana. Uudelleenmuotoutumiselle on siis monta nimeä ja siksi sitä on vaikea hahmottaa liikkeenä, suuntauksena tai koulukuntana. Ramadanin mukaan islamin uudelleenmuotoutuminen onkin vaikeasti hahmoteltava käsite ja viimeisen 20 vuoden aikana siitä on esitetty ”radikaalin vastakkaisia näkemyksiä”. Erityisesti kiistaa tuntuu aiheuttavan se, saako jotain tiettyä oppinutta

---

<sup>30</sup> Wadud 2007, 5

<sup>31</sup> Ramadan 2008, 12

<sup>32</sup> Ramadan 2008, 13

<sup>33</sup> Ramadan 2008, 1

<sup>34</sup> Ramadan 2008, 9

<sup>35</sup> Ramadan 2008, 233

<sup>36</sup> Ramadan 2008, 13

<sup>37</sup> Ramadan 2008, 211

<sup>38</sup> Ramadan 2008, 29

<sup>39</sup> Ramadan 2008, 30

<sup>40</sup> Ramadan 2008, 23

tai ajattelijaa kutsua reformistiksi vai ei.<sup>41</sup> Jokaisella progressiivisella reformistilla näyttää olevan oma määritelmänsä uudelleenmuotoutumispyrkimykselleen. Ramadan sanoo, että emme enää pysty täsmällisesti tietämään mihin keskustelu reformista viittaa, koska olemme ”terminologisessa usvassa”. Siksi hän vaatii – ainakin itseltään – käsitteiden ja tavoitteiden selkeää avaamista.<sup>42</sup>

Mitä Wadud ja Ramadan sitten tarkoittavat omilla uudelleenmuotoiluillaan? Pyrin selkeyttämään näiden kahden kirjoittajan käsityksiä muodostamalla synteesin heidän teksteistään. Ensinnäkin molemmat puhuvat paljon reformin ”oikeutuksesta”, eli siitä, että heidän mielestään reformi kuuluu islamin uskontoon ja on islamin opin mukaista. Toisekseen he asettavat reformille tavoitteita ja arvioivat erilaisten pyrkimysten onnistumista näiden tavoitteiden mukaan. Kolmanneksi he erottavat islamin uudelleenmuotoilupyrkimyksistä ”aitoja” ja ”epäaitoja” reformeja ja kuvailevat niiden eroja.

### 3.1 Uudelleenmuotoutumisen oikeutus

Muslimit, jotka pyrkivät esittämään uudenlaista ajattelua islamilaisen viitekehyksen sisällä, joutuvat aluksi kamppailemaan sen kysymyksen kanssa, voiko ”täydellistä”<sup>43</sup> lainkaan muotoilla uusiksi. Onko muslimien ollenkaan hyväksyttyä reformoida uskontoaan, ja onko vaarana, että reformoija ”uudistaa itsensä ulos” islamista?

Wadudin lähtökohta on se, ettei täydellistä islamia ole olemassakaan. Hän myöntää, että kun hän aikoinaan kääntyi islamiin, hänellä oli ”ihanteellinen kuva täydellisestä islamista”, jota hän piti sekä haaveena että realiteettina<sup>44</sup>. Sitten hän kuitenkin huomasi, että tämä ihannekuva ei vastannut hänen saamaansa kokemusta todellisesta muslimimaailmasta – varsinkaan musliminaisten maailmasta. Wadud reagoi risti-riitaan tavalla, jonka hän sanoo olevan tyypillinen ”liberaaleille muslimille”: hän väitti ihanteiden vastaisen islam-kuvan olevan ”epäpätevä” ja selitti sen johtuvan vain ”virheellisistä tulkinnoista” tai ”kulttuurivaikutuksista”. Wadud sanoo, että sama ilmiö tapahtuu, kun selitetään, etteivät muslimiterroristit edusta ”oikeaa

---

<sup>41</sup> Ramadan 2008, 10

<sup>42</sup> Ramadan 2008, 10

<sup>43</sup> Koraani 5:3 ”Tänään olen tehnyt teidän uskontonne täydelliseksi (akmaltu lakum dīnakum), saattanut armoni täydelliseksi ja valinnut islamin teidän uskonnoksenne”. Useimmat englanninkieliset käännökset: ”I have perfected your religion”

<sup>44</sup> Wadud 2007, 5



islamia”. Tällainen suhtautuminen antaa Wadudin mukaan muslimille vain luvan ”paeta velvollisuuttaan vastustaa islamin nimissä tehtyjä pahoja tekoja”.<sup>45</sup>

Vuonna 2002 Wadud puolusti naisia ja lapsia muslimijohtajien AIDS-kokouksessa ja sai siitä hyvästä nimen ”Paholainen *hijābissa*”. Silloin hän oivalsi kipeän totuuden:

”Ei heidän ’islamillaan’ eikä liioin minun ’islamillani’ ole ylintä etuoikeutta. Me olemme kaikki osa monimutkaista kokonaisuutta, joka on jatkuvassa liikkeessä ja joka näyttäytyy läpi historian monitahoisena, mutta täysin ihmisten konstruoimana ’islamina’.”<sup>46</sup>

Islamin nimissä tehdään väkivallan tekoja, mutta Wadud muistuttaa, että ”islamin nimissä myös vauvat syntyvät, ja miehet ja naiset elävät rauhassa ja harmoniassa”. Islamin reformipyrkimysten on Wadudin mielestä otettava huomioon nämä islamin ”moninaiset, kilpailevat ja rinnakkaiset merkitykset”.<sup>47</sup> Kolmenkymmenen vuoden henkilökohtaisen kamppailun jälkeen Wadud on tullut siihen johtopäätökseen, että islam ei ole päämäärä, vaan prosessi ja muslimin täytyy jatkuvasti olla sitoutunut tähän prosessiin.<sup>48</sup>

Ramadanin mukaan monet muslimit vastustavat koko ajatusta islamin reformista. Hän ajattelee vastustuksen johtuvan pelosta – muutoksen pelosta ja itsensä kadottamisen pelosta. Sana ”reformi” kuulostaa monen korvassa islamin ”muuttamiselta, turmelemiselta ja sulautumiselta” johonkin, jota uskova muslimi ei voi hyväksyä. ”Reformi” myös yhdistetään kristinuskon historiaan ja se saa ajattelemaan, että islamin kävisi kuten kristinuskon ja se ”menettäisi sielunsa”. Tällaiset pelot ovat Ramadanin mukaan yksi suurimmista vaaroista, jotka uhkaavat tämän päivän muslimien ajattelua<sup>49</sup>. Ramadan huomauttaa, että reformi-pyrkimystä vastustetaan myös siksi, että se ei tunnu sopivan yhteen islamin universalismin kanssa. Jos reformia tarvitaan, tarkoittaako se, ettei islam olisikaan universalistinen, etteivät sen opetukset sosisikaan kaikkiin tilanteisiin ja aikakausiin ympäri maailman?<sup>50</sup>

Myös Wadud aistii muslimeissa (lähinnä miehissä) pelkoa menettämistä ja pelkoa ulkopuolelta tulevaa uhkaa kohtaan. Hänen mukaansa puhe miesten ja naisten tasa-

---

<sup>45</sup> Wadud 2007, 6

<sup>46</sup> Wadud 2007, 6

<sup>47</sup> Wadud 2007, 5

<sup>48</sup> Wadud 2007, 6-7

<sup>49</sup> Ramadan 2008, 12

<sup>50</sup> Ramadan 2008, 11

arvosta uhkaa (patriarkaalisen tulkinnan takaamaa) miesten etuoikeutettua asemaa, jonka miehet pelkäävät menettävänsä<sup>51</sup>. Wadud sanoo muslimien pelkäävän muutosta myös siksi, että naisten todellisuuden paljastaminen olisi ”häväistys täydellistä islam-kuvaa kohtaan”<sup>52</sup>.

Paitsi että islamin uudelleenmuotoutumista vastustetaan, sitä myös epäillään ja pidetään kokonaan mahdottomana. Wadud kirjoittaa kuinka monet sekularistit ajattelevat, ettei uskontoa ylipäätään voi uudistaa uskonnon omilla strategioilla ja metodeilla. Islamin reformin täytyisi siis tulla islamin uskonnollisen viitekehyksen ulkopuolelta, eikä nousta ”islamista itsestään”<sup>53</sup>. Monet islamin vastustajat vaativat kyllä islamia uudistumaan, mutta Wadudin mukaan usein on kyse siitä, että he ajattelevat islamin itse olevan syypää kaikkiin epäkohtiin, joita pitäisi uudistaa. Näin mikään reformi ei Wadudin mielestä olisi heille riittävä, vaan ainoa heitä tyydyttävä vastaus olisi ”islamin täysi tuhoutuminen”.<sup>54</sup> Myös Ramadan on huomannut, että länessä monet muslimit ja ei-muslimit odottavat muslimien sopeutuvan ”moderniin, post-moderniin, edistyneeseen, demokraattiseen ja tieteelliseen” maailmaan ja kurovan umpeen ero ”kehittyneempiin yhteiskuntiin” samalla kuitenkin epäillen, että muslimit haluavat vain löytää tekosyitä hylätä tai ”islamisoida” tällaiset pyrkimykset<sup>55</sup>.

Sekä Wadud että Ramadan ovat vakaasti sitä mieltä, että islamin uudelleenmuotoutuminen kuuluu islamiin, ja että se on mahdollista saada aikaan nimenomaan islamin omista lähtökohdista käsin. He puolustavat näkemyksiään islamin lähteillä (Koraani ja *hadīthit*) sekä islamin oppihistorialla.

Wadud huomauttaa, että islamin lähteet – Koraani ja sunna – ovat olleet historian aikana ”jatkuvan väittelyn, tulkinnan, uudelleentulkinnan, kiistämisen ja soveltamisen alaisina”<sup>56</sup>. Hän sanoo, että islamilaisen ajattelun historiassa ”ortodoksia ei ole ollut monoliittinen”, vaan se on kehittynyt ajan ja paikan vaihtuessa. Selkeänä esimerkkinä tästä hän mainitsee vanhan, 800-luvulta peräisin olevan kiistan luodusta ja luomattomasta Koraanista. Hänen mielestään on selvää, että islamin nykyiset

---

<sup>51</sup> Wadud 2007, 26

<sup>52</sup> Wadud 2007, 60

<sup>53</sup> Wadud 2007, 2

<sup>54</sup> Wadud 2007, 21

<sup>55</sup> Ramadan 2008, 37

<sup>56</sup> Wadud 2007, 1

reformistiset ajattelijat esittävät vain ”vaihtoehtoisen ymmärryksen islamilaisesta ortodoksiasta”.<sup>57</sup> Uudelleenmuotoutuminen ei siis ole ennenkuulumaton ajatus islamin historiassa, mutta millaisilla termeillä siitä on tähän asti keskusteltu?

Ramadan rakentaa kirjassaan perusteellisen puolustuksen islamin reformille. Hän löytää Koraanista jakeen, jossa profeetta Shu<sup>c</sup>aib sanoo kansalleen:

Haluan vain parantaa asioita<sup>58</sup> (*Urīdu illā al-islāha*). (Koraani 11:88)

Ramadan tulkitsee tämän jakeen sanan *islāh* viittavan ajatukseen ”parantaa (improving), puhdistaa (purifying), sovittaa yhteen (reconciling), korjata (repairing) ja reformoida (reforming)”. Se tarkoittaa hänen mielestään ”tuoda asia takaisin alkuperäiseen tilaansa, jolloin se oli vielä puhdas ja hyvä”. Tästä voidaan Ramadanin mukaan päätellä, että profeettojen tehtävä oli ”reformoida yhteiskunnat paremiksi”.<sup>59</sup> On selvää, että Profeetta Muhammadin ajatellaan muuttaneen perin pohjin arabialaisen yhteiskunnan ja monijumalaisen uskonnon Mekan kaupungissa, mutta Ramadan haluaa kiinnittää huomiota myös Medinan kauden muutoksiin. Hän sanoo, että Medinassa ”eroteltiin mekkalaisten arabialaiset tavat uskonnollisista periaatteista” ja näin hänen mielestään reformiliike (reform movement) sai alkunsa<sup>60</sup>. Hän valaisee tätä vaihetta naisia koskevalla esimerkillä: medinalaiset musliminaiset olivat ”enemmän esillä, osallistuvampia, rohkeampia ja vakuuttavampia” kuin Mekasta tulleet sisaret. Profeetan mekkalainen vaimo <sup>c</sup>Āisha ylisti *ansār*-naisia ja Ramadanin mukaan Profeetan itsensä pyrkimys oli ”vapauttaa naiset arabialaisten heimojen ja tuon ajan käytäntöjen kulttuurisista kahleista”.<sup>61</sup> Paitsi että Profeetan alkama reformi ravisteli islamista irti mekkalaisia tapoja, se oli Ramadanin mielestä myös avoin uusille kulttuurisille vaikutteille, olihan Profeetan seuralaisina henkilöitä Persiasta ja Afrikasta asti<sup>62</sup>.

Selkein oikeutus islamin uudelleenmuotoutumiseen tulee Ramadanin mielestä *hadithīsta*, joka kertoo Jumalan lähettävän muslimeille ”uudistajia”:

---

<sup>57</sup> Wadud 2007, 93

<sup>58</sup> Oma käännös; useimmat englanninkieliset koraaninkäännökset sanovat: ”to reform”, ”to set things right”

<sup>59</sup> Ramadan 2008, 13

<sup>60</sup> Ramadan 2008, 211

<sup>61</sup> Ramadan 2008, 210

<sup>62</sup> Ramadan 2008, 186

Sadan vuoden välein Jumala nostaa esiin tästä *ummasta* jonkun, joka ”uudistaa sen uskonnon” (*man yujaddidu lahā dīnahā*).<sup>63</sup>

Ramadan sanoo, että tämän *hadīthin* pohjalta on islamilaisessa kirjallisuudessa jo 150 vuoden ajan (1850-luvulta alkaen) käytetty käsitettä *tajdīd ad-dīn*, eli ”uskonnon uudistuminen (renewal), uudelleensyntyminen (rebirth) tai elpyminen (regeneration)”. Hän tulkitsee tätä *hadīthia* siten, että tietyt oppineet ja ajattelijat, jotka ohjaavat muslimiyhteisöä, auttavat uskontoa uudistumaan. Ramadan huomauttaa, että tämä ”uskonnon uudistuminen” ei tietenkään muuttaisi islamin perusteta tai periaatteita, vaan ainoastaan siitä miten uskonto ymmärretään, pannaan toimeen ja eletään, eri aikoina ja eri paikoissa.<sup>64</sup> Jumalan lähettämien ”uudistajien” tehtävänä olisi siten avata muslimeille uusia näkökulmia, ”herättämällä eloon ajattoman uskon sydämissämme ja stimuloimalla mieltämme niin, että pystymme kohtaamaan oman aikamme haasteet”. Ramadan pitää *tajdīdia* jatkuvana prosessina, se on ”jatkovaa uudelleenmuotoutumista (re-form) uskollisuuden (faithfulness) nimissä”.<sup>65</sup>

Ramadan puolustaa islamin uudelleenmuotoutumista vielä toisellakin *hadīthilla*: hän analysoi perimätietoa, joka kertoo kuinka Profeetta lähetti seuralaisensa Mu<sup>c</sup>ādh ibn Jabalin tuomariksi Jemeniin<sup>66</sup>. Perimätiedon mukaan Profeetta kysyi ennen ibn Jabalin lähtöä, että kuinka tämä aikoo ratkaista tuomioita, jos ei löydä ohjeita Jumalan Lähettilään sunnasta eikä Jumalan Kirjasta. Tähän ibn Jabal vastasi: ”Ponnistelen muodostaakseni mielipiteeni (*ajtahidu ra ’ī*)”. Ramadan löytää tästä *hadīthista* kaksi tärkeää seikkaa: ensinnäkin sen, että klassisessa ajattelussa ei väitetty kaikkien<sup>67</sup> asioiden löytyvän Koraanista ja sunnasta. Toinen seikka on, että Jemenissä, joka sijaitsi vain muutaman sadan kilometrin päässä, oli erilainen kulttuurikonteksti kuin Profeetan Medinassa. Siellä medinalaisten oppineiden oli ”pohdittava, ponnisteltava ja järkeiltävä pysyäkseen uskollisena” islamin määräyksille.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Abu Dawud 4291, Book 39 hadith 1

<sup>64</sup> Ramadan 2008, 12

<sup>65</sup> Ramadan 2008, 13

<sup>66</sup> Abu Dawud 3592, Book 25 hadith 22 (*hadīth* on luokiteltu heikoksi ”*da‘īf*”, eli se ei mahdollisesti ole peräisin Profeetalta itseltään, mutta klassisena tekstinä se kertoo kuitenkin sen aikaisesta ymmärryksestä kuinka uudessa tilanteessa oli ponnistettava soveltaakseen islamia parhaalla mahdollisella tavalla)

<sup>67</sup> Ajatus, jota on käytetty ja käytetään yhä vastustamaan reformipyrkimyksiä. Sitä on perusteltu mm. Koraanin jakeilla 6:38 ja 16:89

<sup>68</sup> Ramadan 2008, 24

Ramadanin katsaus islamin opilliseen historiaan osoittaa, kuinka tästä ”ponnistelusta” (*ijtihād*) tuli yksi islamin lainopin lähteistä (*usūl al-fiqh*). Ramadan määrittelee *ijtihādin* olevan ”rationaalista ja kriittistä lukemista”<sup>69</sup>, ”tekstin lukemista kontekstin valossa”<sup>70</sup> ja ”kriittistä ja tulkitsevaa itsenäistä päättelyä”<sup>71</sup>. Lainoppineet (*fuqahā*) käyttivät sitä, kun he yrittivät soveltaa lakioppia (*fiqh*) uusien haasteiden ratkaisemiseen. Kaikki lainoppineet eivät kuitenkaan hyväksyneet itsenäisen päättelyn käyttöä ja Ramadan sanookin, että keskusteluja *ijtihādin* ”mahdollisuudesta, merkityksestä ja rajoista on käyty ja tullaan käymään usein ja kiivaasti”<sup>72</sup>. Ramadan kertoo kuinka oppineet jakaantuivat lopulta ”tekstin ja perinteen kannattajiin” (*ahl al-hadīth*) ja ”mielipiteen kannattajiin” (*ahl ar-ra’y*). Ensiksi mainitut halusivat pitäytyä tekstin kirjaimellisessa merkityksessä ja jälkimmäiset yrittivät löytää merkityksiä tekstin kirjaimellisen lukemisen takaa.<sup>73</sup>

Lain tulkinnoista ja soveltamisista syntyivät lopulta islamin lakikoulukunnat (*madhhab*) ja pikkuhiljaa katsottiin, että näiden koulukuntien kirjallisuudessa on jo otettu tarpeeksi esille uutta pohdintaa. Seuraavien sukupolvien lainoppineiden tehtäväksi jäi opiskella olemassa oleva kirjallinen materiaali perinpohjaisesti ja soveltaa sitä uusiin haasteisiin, ilman lisäpohdintoja. Tätä vaihetta kutsutaan ”*ijtihādin* porttien sulkemiseksi”. Ramadanin mukaan siihen johti kaksi syytä. Ensinnäkin lainoppineet tunsivat ”liiallista kunnioitusta” lakikoulukuntia ja niiden perustajia kohtaan<sup>74</sup>. Toiseksi lainoppineet eivät vaivautuneet harkitsemaan tapauksia joka näkökulmasta, vaan halusivat vain ”seurata sokeasti” (*taqlīd*) sitä, mitä edellisten sukupolvien lainoppineet olivat sanoneet. *Ijtihād* oli ajoittain pysähdyksissä, mutta Ramadanin mukaan ”kriittisen lukemisen tarvetta tai laillisuutta on vain harvoin kyseenalaistettu”. Niitä, jotka *ijtihādin* nykyään kieltävät, hän kutsuu ”literalisteiksi”.<sup>75</sup>

Ramadan osoittaa, että islamin opillisessa perinteessä on näkynyt kaksi erilaista, mutta toisiaan täydentävää lähestymistapaa uudelleenmuotoutumiseen: tekstien ymmärtämisen lähestymistapa (*tajdīdiyya*) ja kontekstin ymmärtämisen

---

<sup>69</sup> Ramadan 2008, 1

<sup>70</sup> Ramadan 2008, 22

<sup>71</sup> Ramadan 2008, 2

<sup>72</sup> Ramadan 2008, 22

<sup>73</sup> Ramadan 2008, 28

<sup>74</sup> Ramadan 2008, 28

<sup>75</sup> Ramadan 2008, 22

lähestymistapa (*islāhiyya*), joka keskittyy Ramadanin mukaan hengelliseen, sosiaaliseen ja poliittiseen kontekstiin.<sup>76</sup> Näitä kahta lähestymistapaa Ramadan kutsuu ”islamin alkuperäiseksi reformistiseksi perinteeksi”<sup>77</sup>. *Ijtihādin* käytössä nimenomaan konteksti oli tärkeää ja myös Wadud muistuttaa kuinka kontekstisidonnaisuus näkyy erityisesti Profeetan sunnassa: Profeetta oli muslimien esimerkkinä ”juuri oman yhteisönsä erityisissä olosuhteissa”<sup>78</sup>.

### 3.2 Uudelleenmuotoutumisen tavoitteet

Ramadanin mielestä islamilaisen ajattelun heräämisen tärkein edellytys on hengellisen ulottuvuuden (spiritual dimension) huomioon ottaminen, sillä hengellinen etsintä on ”islamin valaiseva sydän”<sup>79</sup>. Hän ei kuitenkaan kerro mitä tämä hengellisyys pitää sisällään, mutta toistaa useasti, että reformin täytyy yhtäältä ”säilyä uskollisena”<sup>80</sup> (faithful) islamille, ja toisaalta – jos uskollisuus on jo menetetty – reformia tarvitaan ”saavuttamaan uskollisuus”<sup>81</sup>.

Myös Wadudin mielestä hengellisyys kuuluu islamin reformiin ja se on välttämätön ominaisuus oikeudenmukaisille teoille ja poliittisille uudistuksille. Hän haluaa ”antaa uskolle uutta eloa” (rejuvenate) ”spirituaalisella aktivismilla”, jossa tekstien lisäksi suunnataan huomio hyviin ja ystävällisiin tekoihin. Sen kautta vaikutetaan muslimien ”sydämiin, kehoihin ja sieluihin” ja luodaan mielekästä vaihtoehtoa islamin asioiden hoitoon maailmanlaajuisesti.<sup>82</sup> Wadud haluaa reformissaan nivoa yhteen intellektuaalisen keskustelun, strategisen aktivismin ja holistisen hengellisyyden (spirituality).<sup>83</sup> Reformisteilla on hänen mukaansa usein ”myönteinen asenne uskoon (pro-faith)” ja hän valittaa, että syytökset vääräoppisuudesta voivat saada heidät luopumaan hengellisestä asenteesta ja omaksumaan länsimaisen sekulaarin keskustelun, kun on kyse ihmisoikeuksista tai sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta.<sup>84</sup>

---

<sup>76</sup> Ramadan 2008, 14

<sup>77</sup> Ramadan 2008, 29

<sup>78</sup> Wadud 2007, 43

<sup>79</sup> Ramadan 2008, 1

<sup>80</sup> Ramadan 2008, 13

<sup>81</sup> Ramadan 2008, 9

<sup>82</sup> Wadud 2007, 13

<sup>83</sup> Wadud 2007, 2

<sup>84</sup> Wadud 2007, 4

Wadudin visiossa ”tulevaisuuden islam” on tasa-arvoa kannattava, humanistinen ja moniarvoinen<sup>85</sup>. Eniten hän puhuu kuitenkin oikeudenmukaisuudesta. 2000-luvulla muslimit ovat Wadudin mukaan keskustelleet kiivaasti oikeudenmukaisuudesta, tai oikeastaan sen puuttumisesta. Progressiiviset muslimit tavoittelevat oikeudenmukaista yhteiskuntaa, jossa kaikilla kansalaisilla olisi yhtäläiset oikeudet. Tämä liikehdintä todistaa Wadudin mielestä siitä, että muslimit uskovat islamin tulleen perustamaan ja ylläpitämään oikeudenmukaista yhteiskuntaa. Wadud myöntää, että 1400-vuotinen historia osoittaa, ettei se aina ole onnistunut. Hän sanoo, että nykyisen progressiivisen ajattelun tulisi ensin perehtyä islamin opilliseen historiaan ja sen tulkintoihin siitä, miten oikeudenmukaisuus on milloinkin ymmärretty.<sup>86</sup> Esimerkiksi orjien oikeudenmukainen kohtelu tarkoittaa 2000-luvulla aivan jotain muuta, kuin se tarkoitti 600-luvulla.

Oikeudenmukaisuus on laaja käsite ja Wadud keskittyy kirjassaan nimenomaan sukupuolten väliseen oikeudenmukaisuuteen ja tasa-arvoon (gender justice)<sup>87</sup>. Lähtökohta oikeudenmukaisuuden määrittelymiseen on tilanne, jossa sen koetaan puuttuvan. Wadud kertoo kokeneensa itsekkin oikeudenmukaisuuden puutteen islamiin kääntymisensä jälkeen ja kokee edelleenkin. Hän on selvinnyt keskittymällä ”toivoon ja idealismiin” löytääkseen Jumalan, joka on Koraanin mukaan Oikeudenmukaisuutta Rakastava (al-Wadūd<sup>88</sup>).<sup>89</sup> Wadud työstää erityisesti *hadīthia*, jonka mukaan Jumala sanoo: ”Olen kieltänyt *zulmin* (vääryyden, epäoikeudenmukaisuuden, sorron) itseltäni ja olen kieltänyt sen teiltä, älkää siis olko epäoikeudenmukaisia”<sup>90</sup>.

Tämän perusteella Wadud sanoo, että koska Jumala on kieltänyt *zulmin* itseltään, Hän ei voi sortaa naisia tai olla epäoikeudenmukainen heitä kohtaan. Koraanin lausuntoja ja naisia koskevia määräyksiä ei siis saa tulkita niin, että ne saisivat Jumalan näyttämään epäoikeudenmukaiselta; se olisi virheellinen tulkinta. Tämä ajatus on innoittanut Wadudia työskentelemään oikeudenmukaisuuden puolesta islamin omasta viitekehyksestä käsin.<sup>91</sup> Yhteiskunnallisella tasolla *zulm* on Wadudin

---

<sup>85</sup> Wadud 2007, 6

<sup>86</sup> Wadud 2007, 1

<sup>87</sup> Wadud 2007, 2

<sup>88</sup> Koraani 11:90

<sup>89</sup> Wadud 2007, 2

<sup>90</sup> 40 Hadith Qudsi, hadith 17

<sup>91</sup> Wadud 2007, 4

mielestä ”kaaosta ja korruptiota” (josta naisten sortaminen on vain yksi osatekijä) ja islamin reformin tulisi lopettaa se ja pyrkiä oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan.<sup>92</sup>

Myös Ramadan mainitsee oikeudenmukaisuuden puhuessaan ”islamin korkeammista tavoitteista”. Hän sanoo, että jo islamin alkuperäisessä reformistisessa perinteessä hahmoteltiin islamin sanoman ”korkeampia päämääriä ja eettisiä tavoitteita” (*al-maqāsid*). 1100-luvulla katsottiin, että islamin lain määräysten on tarkoitus suojella uskontoa (*dīn*), elämää (*nafs*), älyä (*‘aql*), jälkeläisiä (*nasl*) ja omaisuutta (*amwāl*)<sup>93</sup>. Kaksisataa vuotta myöhemmin listaan lisättiin vielä kunnia (*‘ird*). Ramadan sanoo, että näiden tavoitteiden tarkoituksena oli kehittää juridinen filosofia, jonka avulla lainoppinut voisi edetä ”pelkästä määräysten lukemisesta” soveltamaan lakia siten, että hän pitäisi jatkuvasti mielessä nämä korkeammat päämäärät. Niiden huomioon ottaminen vaatii Ramadanin mukaan ”integroimaan inhimillisen ja sosiaalisen kontekstin” lain pohdintoihin.<sup>94</sup> Hän kysyy:

Kuinka tietynä aikana ja/tai tietyssä kontekstissa voidaan säilyttää uskollisuus tekstilähteiden tavoitteille, kun sovelletaan lain määräyksiä sosiaalisiin asioihin ja ihmisten välisiin suhteisiin (*al-mu‘āmalāt*)?<sup>95</sup>

Ramadan ei kuitenkaan halua tulkita islamin määräyksiä pelkästään vanhojen ”korkeampien tavoitteiden” mukaan, vaan hänestä olisi nyt tarpeellista laatia uusi ”laajempi ja yksityiskohtaisempi sarja eettisiä tavoitteita”<sup>96</sup>. Hän muistuttaa, että Koraanin sanoman funktio on ohjata maailmaa ”siihen mikä on parasta ihmisille: arvokkuus, oikeudenmukaisuus, rakkaus, anteeksianto, hyvinvointi ja rauha”<sup>97</sup>. Yksityiskohtaisempia tavoitteita Ramadanin mielestä ovat esimerkiksi ”elämän, rauhan (erityisesti sosiaalisen rauhan), arvokkuuden, hyvinvoinnin, yhdenvertaisuuden, vapauden, oikeudenmukaisuuden ja solidaarisuuden kunnioittaminen.” Näihin sisältyvät hänen mukaansa ”oikeus koulutukseen, terveydenhoitoon, avustuksiin ja työhön sekä omaisuuden, sopimusten ja naapuruuden suojeleminen” sekä kollektiivisella tasolla ”oikeusvaltion periaatteen edistäminen, uskonnollisen ja

---

<sup>92</sup> Wadud 2007, 13

<sup>93</sup> Ramadan 2008, 62

<sup>94</sup> Ramadan 2008, 63

<sup>95</sup> Ramadan 2008, 63

<sup>96</sup> Ramadan 2008, 7

<sup>97</sup> Ramadan 2008, 316



kulttuurisen keskustelun ja pluralismin edistäminen, yhteiskunnan luonnollisen kehityksen ja kansakuntien itsenäisyyden edistäminen”.<sup>98</sup>

Näillä ihanteellisilla periaatteilla on kuitenkin merkitystä vain ”todellisissa inhimillisissä konteksteissa”, kuten Wadud sai huomata työskennellessään Malesiassa musliminaisten kansalaisjärjestössä. Hän sanoo, että tehdessään väitöskirjaansa hän ei vielä osannut nähdä kuinka tärkeää olisi työstää ideat käytännön sovellutuksiksi, sillä hän ei tiedostanut muslimiyhteisöjen historiassa vallitsevan sukupuolittuneen politiikan koko laajuutta. ”Oikeudenmukaisuus” oli Wadudille vain teoreettinen käsite, ennen kuin hän alkoi ”jihādinsa” sen puolesta.<sup>99</sup> Silloin hän ymmärsi, että ”teoria yksin on riittämätön lopettamaan patriarkaattia”<sup>100</sup>. Wadudin taistelu käytännön tasolla johti lopulta siihen, että hänestä tuli ”Lady Imam”.

Ramadanin huomiota herättävin yritys vaikuttaa käytäntöihin oli julkaista kehoitus lykätä kuolemanrangaistuksia, *The International Call for Moratorium on corporal punishment, stoning and death penalty in the Islamic World* (2005). Hän kertoo huomanneensa kuinka muslimimaissa kuolemanrangaistukseen tuomittu on useimmiten köyhä tai naispuolinen henkilö, ja nämä ovat aina ensimmäisiä, jotka kärsivät ”tekstien kirjaimellisesta ja usein hätäisestä toimeenpanosta”. Hän näki tarpeelliseksi ryhtyä toimiin turvataksaan ”oikeudenmukaisuus ja ihmiskunnan – erityisesti naisten ja köyhien – arvokkuus”.<sup>101</sup> Hän ei kuitenkaan odota ensimmäisten muutosten tapahtuvan rangaistusten soveltamisessa ennen kuin ”seuraavan sukupolven aikana”.<sup>102</sup>

### 3.3 Uudelleenmuotoutumisen aitous

Pohtiessaan feminististä islamin tulkintaa, Wadud huomauttaa että on olemassa kahdenlaisia feministisiä muslimeja: sekulaareja länsimielisiä (pro-Western<sup>103</sup>) sekä uskontokeskeisiä (pro-faith<sup>104</sup>, pro-Islam<sup>105</sup>), joihin hän itse sanoo kuuluvansa.

---

<sup>98</sup> Ramadan 2008, 272

<sup>99</sup> Wadud 2007, 87

<sup>100</sup> Wadud 2007, 15

<sup>101</sup> Ramadan 2008, 275

<sup>102</sup> Ramadan 2008, 277

<sup>103</sup> Wadud 2007, 8

<sup>104</sup> Wadud 2007, 8

<sup>105</sup> Wadud 2007, 82

Wadudin mielestä se kumpaan ryhmään henkilö kuuluu, vaikuttaa siihen miten hän määrittelee sekä ratkaisee ongelmia.<sup>106</sup> Wadud on huomannut, etteivät kaikki reformistien lausunnot, reaktiot ja toimet välttämättä vie uudelleenmuotoutumista aidosti eteenpäin. Hän huomauttaa, että vaikka länsimainen pyrkimys sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen vaikutti vahvasti musliminaisten liikkeiden syntyyn, ”pro-länsi näkökulma menetti kriittisen perustansa” kun se hyväksyi ja vahvisti olemassa-olevat patriarkaaliset tulkinnat. Siksi muslimit tarvitsevat Wadudin mielestä nyt ”kotoperäistä islamilaista teoreettista ja käytännöllistä rekonstruktiota ihmisoikeuskeskustelusta”.<sup>107</sup>

Wadudia arveluttavat erityisesti sekulaarit feministit, jotka ovat syntyneet ja kasvaneet islamilaisessa ympäristössä: heillä ei ollut mahdollisuutta valita islamia uskonnokseen ja nyt he tuntevat olevansa ”jumissa islamissa” ja yrittävät saada jotain aikaiseksi. Wadud toteaa, että tällainen tilanne ei voi olla vaikuttamatta heidän kirjoituksiinsa.<sup>108</sup> Wadud on itse kääntynyt islamiin ja sanoo toisaalta myös, ettei islamilainen kasvuympäristö yksin anna pätevyyttä kommentoida islamia. Häneltä ja länsimaisilta uskonsisarilta, jotka ponnistelevat islamin uudelleenmuotoutumisen hyväksi, saatetaan kuitenkin liberaaleissakin piireissä tiedustella: ”Oletko harjoittava muslimi (practicing muslim)?”<sup>109</sup>

Wadud arvostelelee myös ”progressiivisen islamin miespuolista eliittiä”, joka on hänen mukaansa edistyksellinen ja reformistinen kaikessa muussa paitsi yhteiskunta-luokkaan ja sukupuoleen kuuluvissa asioissa.<sup>110</sup> Heidän reformi-keskustelunsa jää vain ”tekopyhäksi julkisivuksi”<sup>111</sup> ja Wadud antaakin heidän kuulla kunniansa:

Miehet jotka ”taistelevat” oikeudenmukaisuuden puolesta, keskittyvät ainoastaan säilyttämään niiden oikeuksia, jotka ovat jo etuoikeutettuja – muslimimiesten. He eivät tarjoa mitään suoraa panosta keskusteluun ja perhepolitiikkaan, eivätkä yritä poistaa köyhyyttä, joka iskee nimenomaan naisiin. Nämä miehet eivät myöskään ole osallistaneet, huomioineet tai päästäneet köyhien naisten sanoja ja kokemuksia keskusteluunsa.... He ovat antaneet näiden naisten elämän ja kärsimysten jäädä näkymättömiksi... Nämä ”considered champions of Islamic freedom and justice” upeissa konferenssisaleissa ja eleganteissa viiden tähden hotellihuoneissa...<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Wadud 2007, 82

<sup>107</sup> Wadud 2007, 8

<sup>108</sup> Wadud 2007, 82

<sup>109</sup> Wadud 2007, 83

<sup>110</sup> Wadud 2007, 189

<sup>111</sup> Wadud 2007, 127

<sup>112</sup> Wadud 2007, 126-127

Progressiiviset muslimimiehet keskittyvät Wadudin mukaan vain haastamaan muslimimaiden poliittista ja taloudellista johtoa, mutta ovat ”jättäneet perheen kahleisiin vanhentuneeseen malliin”<sup>113</sup>. Tällä vanhentuneella mallilla Wadud tarkoittaa patriarkaalista islamin tulkintaa.

Myös Ramadan pohtii reformin aitoutta ja kysyy jopa: ”mitä reformia tarkoittamme?”<sup>114</sup>. Millainen reformi on aitoa reformia? Tästä kysymyksestä ovat Ramadanin mukaan sanoneet sanansa myös länsimaat. Lännessäkin puhutaan ”aidosta reformista”, jonka vastakohtana nähdään ”neo-fundamentalistinen huijaus”. Lännen kriteerinä on Ramadanin mukaan Koraanin asema absoluuttisena Jumalan sanana: ollakseen oikeilla jäljillä reformin täytyisi kiistää Koraanin jumalallinen asema ja käyttää historiallis-kriittistä menetelmää Koraanin tulkinnassa. Ajatellaan, että reformia ei voi tapahtua, ennen kuin Koraanin laki kyseenalaistetaan.<sup>115</sup> Ramadanin mukaan lännessä väitetään, että vain myöntämällä Koraanin olevan inhimillistä alkuperää, voidaan avata ovi historialliselle ja kontekstuaaliselle koraanintulkinnalle. Hän huomauttaa kuitenkin, että ”uskovien muslimien enemmistön” mielestä tällainen ajattelu on maton vetämistä islamin opetusten ja uskon peruspilareiden alta ja se johtaisi vain kaikenlaisen reformin hylkäämiseen<sup>116</sup>. Se ei Ramadanin mielestä myöskään tee oikeutta islamin lainopilliselle perinteelle, jonka mukaan Koraanin jumalallisen aseman tunnustaminen ei tee historiallista tai kontekstuaalista tulkintaa mahdottomaksi.<sup>117</sup> Ramadan tähdentää, että vaikka muslimit lukevat islamin lähteitä rationaalisesti ja kriittisesti, he ovat myös ”sitoutuneita” (commitment) niihin<sup>118</sup>.

Koraanin aseman kyseenalaistamisen lisäksi toinen nykyaikainen trendi on Ramadanin mukaan Profeetan perimätiedon (*hadīthien*) hylkääminen kokonaan. *Hadītheja* on niiden keräämisestä lähtien tutkittu kriittisesti ja oppineet ovat ilmaisseet mielipiteitään siitä, mitkä *hadithit* ovat heidän mielestään heikkoja tai

---

<sup>113</sup> Wadud 2007, 154

<sup>114</sup> Ramadan 2008, 27

<sup>115</sup> Ramadan 2008, 14

<sup>116</sup> Ramadan 2008, 15

<sup>117</sup> Ramadan 2008, 16

<sup>118</sup> Ramadan 2008, 1

epäaitoja. Mutta se, että koko perimätieto hylättäisiin, sitä Ramadanin mielestä vastustavat ”kaikki muslimit ympäri maailman”.<sup>119</sup>

Ramadan sanoo, että on myös olemassa sellaista reformia, joka ei anna arvoa islamin opilliselle perinteelle. Sitä harjoittaa Ramadanin mukaan esimerkiksi nykyinen literalistinen trendi, joka kutsuu itseään ”ainoaksi oikeaksi salafilaisuudeksi”.<sup>120</sup> Salafilaiset haluavat seurata *salafia*, eli kolmea ensimmäistä muslimisukupolvea. Ramadan sanoo, että heidän mielestään Koraanin ja sunnan tulkinnassa pitäisi ohittaa islamin lakikoulukunnat, jotka kehittyivät vasta monta sukupolvea *salafin* jälkeen. Tekstit pitäisi siis ”tulkita suoraan” ilman opillista perinnettä.<sup>121</sup>

Ramadan itse arvostaa islamin opillista perinnettä kuvailee oppineiden yhteisöä (*‘ulamā’*) ”syvästi hengelliseksi” yhteisöksi, jolla on ”poikkeukselliset intellektuaaliset kyvyt ja järkkymätön rohkeus”. Hän sanoo, että opillisen historian jättäminen huomiotta olisi epäkunnioittavaa ja erottaisi muslimit kulttuuriperinnöstään (heritage)... ”sillä tekosyillä, että täytyy mennä eteenpäin kohti modernia... kuvitteellisen edistyksen (progress) nimissä...”<sup>122</sup> Tällä hän näpäyttää ”piirejä, jotka kutsuvat itseään progressiivisiksi” ja jotka väittävät, että islamin reformi on mahdollista vain, kun jokaisella muslimilla on oikeus harjoittaa omaa *ijtihādia*. Ramadan huomauttaa, että *ijtihādia* ei ole koskaan pidetty tekstin vapaana tulkintana, vaan sen harjoittamiselle on asetettu tiukkoja ehtoja, jotka täytyy ensin opiskella. *Ijtiḥād* ei ole tekstin kriittistä käsittelyä miten tahansa ja kenen tahansa yksilön harjoittamana. Tällainen sinänsä kiitettävä pyrkimys ”demokratisoida islamilaista ajattelua” on Ramadanin mielestä askel taaksepäin, vaikka se väittää tarjoavansa ”avoimemman, edistysellisemmän ja modernimman tulkinnan Koraanista ja sunnasta”. Painottaakseen sanojensa vakavuutta, Ramadan lisää että Koraanin jakeiden ”pinnallisella lukemisella” on yhteys viime vuosien väkivaltaisiin ja ekstremistisiin tekoihin, jotka on suoritettu islamin nimissä.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Ramadan 2008, 16 (merkittävä länsimainen reformistinen suuntaus ”koranismi” (quranism) kuitenkin kannattaa perimätiedon hylkäämistä, vrt. Ramadanin ilmaus ”kaikki muslimit”)

<sup>120</sup> Ramadan 2008, 17

<sup>121</sup> Ramadan 2008, 325

<sup>122</sup> Ramadan 2008, 26-27

<sup>123</sup> Ramadan 2008 23-24

‘*Ulamā*’n ja opillisen perinteen kunnioittaminen on Ramadanin mielestä siis tärkeää, mutta se ei kuitenkaan saa mennä liiallisuuksiin, sillä se johtaisi pysähtyneisyyteen, sokeaan seuraamiseen ja jäljittelyyn (*taqlīd*).

Vanhan reformistisen perinteen (*tajdīdiyya*) oppineet löysivät kysymyksiinsä vastauksia, jotka olivat sekä uskollisia teksteille, että sopivat aikansa todellisuuteen. Tällaisen reformin klassinen *fiqh* on Ramadanin mukaan aina hyväksynyt ja se toimikin hyvin.<sup>124</sup> 1900-luvulla reformistinen ajattelu kasvoi, mutta myös yhteiskunnista tuli monimutkaisempia. Se johti Ramadanin mukaan ”reaktiiviseen ja suojelemaan asenteeseen” ja siihen, että reformi ymmärrettiin keinoksi säilyttää olennaiset asiat samalla kun jouduttiin myöntämään tarve sopeutua maailman nopeasti muuttuviin realiteetteihin.<sup>125</sup> Ramadan kutsuu tällaista reformia ”sopeutuvaksi reformiksi” (adaptation reform). Hänen mielestään se muodostaa ongelman nykyajan uskovalle muslimille: myönnetään että maailma muuttuu ja muututaan sen mukana. Myönnetään, että kehitys on positiivista, mutta samalla alistutaan muutokselle aivan kuin se olisi kohtalon määräämää.<sup>126</sup>

### 3.4 Analyysia

Aloin tarkastella mitä islamin uudelleenmuotoutuminen tarkoittaa selvittämällä mitä Wadud ja Ramadan sanovat uudelleenmuotoutumisen oikeutuksesta, tavoitteista ja aitoudesta. Uudelleenmuotoutumisen oikeutuksesta nousi lähteistä esille kolme pääteemaa: vastustus, epäily ja puolustus. Wadud ja Ramadan ovat molemmat tietysti uudelleenmuotoutumisen puolustajia ja sanovat, että islamin reformi on oikeutettua, se kuuluu islamiin ja on islamin opin mukaista. He eivät näe reformipyrkimyksiä uutena asiana, vaan tunnistavat sen pitkän perinteen. Molemmat pitävät Profeetta Muhammadia eräänlaisena reformistina ja Ramadan kiinnittää huomiota Medinan vaiheeseen, jolloin hänen mielestään syntyi varsinainen reformiliike. Wadud, joka on itse käännynnäinen, on ymmärtänyt että ”täydellinen islam” on vain ihannekuva, jota kohti ”todellisen islamin” täytyy jatkuvasti ponnistella. Ei kannata tuhlaa voimavaroja ”täydellisen islamin” teoreettisiin hienosäätöihin, vaan omistautua prosessiin muslimien todellisen elämän parantamiseksi. Ramadan esittää puolustuksensa tueksi Koraanin jakeita ja hadītheja, sekä laajan katsauksen islamin

<sup>124</sup> Ramadan 2008, 30

<sup>125</sup> Ramadan 2008, 119

<sup>126</sup> Ramadan 2008, 31-32

opilliseen historiaan. Wadud viittaa myös Koraaniin, mutta enemmänkin sen henkeen kuin varsinaisiin jaenumeroihin.

Islamin uudelleenmuotoutumisen vastustajina Wadud ja Ramadan pitävät niitä, jotka tulkitsevat Koraania ja haditheja seuraten sokeasti opillista perinnettä. Heitä kutsutaan literalisteiksi, neo-traditionalisteiksi ja neo-konservatiivisiksi. Yllättäen vastustajiin luetaan myös osa progressiivisen islamin kannattajista: Wadud löytää progressiivisesta mieseliitistä henkilöitä, jotka vastustavat nimenomaan naisten asemaan ja perhe-käsityksiin liittyviä reformeja. Kaikenlaisen vastustuksen Wadud ja Ramadan selittävät aiheutuvan muutoksen, itsensä kadottamisen ja asemansa menettämisen pelosta.

Pienenä mutta tärkeänä teemana uudelleenmuotoutumisen oikeutuksessa nousi esiin oikeutuksen epäily. Molemmat kirjoittajat kertoivat esimerkkejä kohtaamistaan epäilijöistä, jotka kyllä vaativat islamia uudistumaan, mutta julistavat heti perään sen olevan mahdotonta. Epäilijöitä ovat Wadudin ja Ramadanin mukaan ne, joiden mielestä uskonto yleensä ja islamin uskonto erityisesti eivät sovi yhteen modernin maailman kanssa.

Islamin uudelleenmuotoutumisen tavoitteistakin nousi esille kolme teemaa: hengelliset, eettiset ja käytännölliset tavoitteet. Uudelleenmuotoutumisen tulee Wadudin ja Ramadanin mielestä olla lähtökohtaisesti hengellistä ja säilyttää tai saavuttaa uskollisuus islamin sanomalle. Sekulaari uudelleenmuotoutuminen on heidän mielestään menettänyt kriittisyytensä. Molemmat kirjoittajat pohtivat paljon sellaisia uudelleenmuotoutumisen tavoitteita, joita pidän eettisinä. Wadudin koko kirjan kantava ajatus oli oikeudenmukaisuus ja Ramadan esitteli laajasti islamin sanoman korkeampia päämääriä, joiden tulisi ohjata reformia. Wadud painotti reformissaan käytännön toimien tärkeyttä ja kertoi erilaisista ruohonjuuritason projekteista joihin hän on osallistunut ympäri maailman. Hän myös ravisteli muslimimaailmaa toimimalla ensimmäisenä naisimaamina. Ramadan korosti sitä, että reformin tulisi johtaa todelliseen muutokseen eikä yrittää vain sopeutua tai jäädä teorian tasolle. Hän kertoi omasta yrityksestään vaikuttaa kuolemantuomioiden toimeenpanemisten lykkäämiseen.

Islamin uudelleenmuotoutumisen aitous on tärkeä tekijä pohdittaessa mitä koko reformi oikein tarkoittaa. Aitousesta löysin Wadudilta ja Ramadanilta jälleen kolme teemaa: islamin uudelleenmuotoutuminen voi olla irrallista, näennäistä tai todellista. Irrallista uudelleenmuotoutuminen on, jos se ei ota huomioon islamin lähteitä. Sekularistinen reformi ei tunnusta Koraanin jumalallista alkuperää ja koranistien reformi ei pidä hadītheja islamin opin ja lain lähteenä. Tällaiset reformit jäävät irrallisiksi, ne eivät pysty saavuttamaan uskovien muslimien enemmistön hyväksyntää. Silloin ne eivät myöskään pysty vaikuttamaan ihmisten elämään ja tuomaan muutosta parempaan. Irrallinen uudelleenmuotoutuminen jää helposti akateemiseksi keskusteluksi.

Näennäisen uudelleenmuotoutumisen teemaan kuuluu Wadudin kuvailema progressiivinen mieseliitti ja Ramadanin kuvailema sopeutuva reformi. Molemmat näyttäisivät olevan reformistisia, mutta lähemmin tarkasteltuna eivät vie islamin uudelleenmuotoutumista enää eteenpäin. Progressiivinen mieseliitti ei osaa edistää naisten asemaa juuri naisnäkökulman puuttumisen vuoksi ja sopeutuva reformi on aina askeleen jäljessä yhteiskuntien ja kulttuurien kehityksessä.

Todellinen uudelleenmuotoutuminen on Wadudin ja Ramadanin mielestä sellaista, joka saa aikaan todellisia muutoksia parempaan muslimien elämässä. Gender jihādilla Wadud uskoo pystyvänsä tuomaan naisten tulkinnat ja kokemukset islamin valtavirtaan ja Ramadanin radikaalilla reformilla on tarkoitus paitsi elää rauhassa ja yhdenvertaisena lännen kanssa, myös suhtautua kriittisesti niin muslimimaiden kuin länsimaidenkin epäkohtiin.

## 4 Miten uudelleenmuotoutuminen saavutetaan?

### 4.1 Amina Wadudin ”gender *jihād*”

Kuten Amina Wadud toteaa, sukupuolten tasa-arvon vakiinnuttaminen muslimi-yhteiskuntiin ei ole yksinkertainen prosessi. Siihen ei ole olemassa vain yhtä strategiaa tai menetelmää. Täytyy kokeilla mikä toimii ja muistaa, että ”mikä toimii yhdessä kulttuuriympäristössä, ei ehkä toimi toisessa”.<sup>127</sup>

Wadud kutsuu omaa reformiaan ”gender *jihādiksi*”<sup>128</sup> ja sanoo termin olevan peräisin Rashied Omarilta. Hän sanoo sen alkaneen kolonialismin päättymisen jälkeen, josta lähtien niin muslimit kuin ei-muslimitkin, miehet ja naiset, ovat kiinnittäneet huomiota sukupuolten epätasa-arvoon (gender injustice) ja pyrkineet parantamaan musliminaisten asemaa. Gender *jihād* on Wadudin sanoin ”kamppailua sukupuolten välisen tasa-arvon (gender justice) saavuttamiseksi islamilaisessa ajattelussa ja käytänteissä”, se on ”naisten osallistamista (inclusion) kaikkiin islamilaisiin käytänteisiin”. Gender *jihādin* päämäärä on ”pyyhkiä pois kaikki epäoikeudenmukaiset julkiset ja yksityiset käytänteet, jotka estävät naisten täyttä ihmisyyttä (women’s full humanity) islamin nimissä”. Wadud huomauttaa, että samanlaisia ihmisyyttä riistäviä (dehumanizing) käytänteitä suunnataan patriarkaalisessa islamin tulkinnassa myös ei-muslimeihin ja ei-heteroseksuaalisiin muslimeihin.<sup>129</sup>

Gender *jihād* ei ole ollut helposti nieltävä käsite muslimille eikä muillekaan. Wadud selittää, että toisaalta sen katsotaan edustavan feminismiä, ja koska feminismi on lähtöisin länsimaista, monet muslimit ajattelevat gender *jihādin* olevan ”yhteensopimaton islamin kanssa”. Toisaalta gender *jihādia* pidetään uskonnollisena metodina ja usein ajatellaan, että reformin menetelmien pitäisi nousta uskonnollisen viitekehyksen ulkopuolelta.<sup>130</sup> Reformia voisi siis tapahtua vain länsimaaisessa sekulaarissa – ei islamilaisessa uskonnollisessa – viitekehyksessä. Wadud haluaa

<sup>127</sup> Wadud 2007, 97

<sup>128</sup> Gender *jihādin* voisi suomentaa ”sukupuolitaisteluksi”, mutta suomennos johtaisi helposti harhateille. Siinä ei mielestäni ole kysymys mistään sukupuolten välisestä taistelusta, jota saattaa löytyä länsimaaisesta feminismistä, eikä edes sukupuolten tasa-arvosta siinä merkityksessä, että kahden sukupuolen rajat hämärtyisivät. Pikemminkin siinä korostetaan ihmisyyden koostuvan kahdesta sukupuolesta, joista molemmat edustavat ihmisyyttä sen täydessä merkityksessä. Naiset joutuvat ponnistelemaan ja ”taistelemaan” nostaakseen tämän näkemyksen islamin valtavirtaan.

<sup>129</sup> Wadud 2007, 10

<sup>130</sup> Wadud 2007, 2



kuitenkin osoittaa, että gender *jihād* ei ole pelkästään ”länsimaiseen sekulaariseen kehitykseen reagoimisen sivutuote”, vaan kotoperäinen, islamilaiseen maailman-kuvaan kuuluva pyrkimys<sup>131</sup>.

Wadudin gender *jihād* on käytännössä ponnistelua naisten puolesta: se on tyttöjen ja naisten oikeuksien edistämistä, naisiin kohdistuvan väkivallan kitkemistä, naisten fyysisen koskemattomuuden vahvistamista, naisten poliittista voimaannuttamista ja hengellistä eheytymistä. Sillä lisätään naisten tietoisuutta, nostetaan koulutustasoa ja avataan naisille myös uskonnollinen johtajuus islamin piirissä.<sup>132</sup>

#### 4.1.1 Määritelmien tärkeys

Wadudin on täytynyt reformiaan varten ajatella kaikki uusiksi alusta lähtien<sup>133</sup>. Hänen on täytynyt lähteä liikkeelle kysymyksestä ”Mitä islam on?” Miten islam määritellään ja kuka sen saa määritellä?

Wadud listaa 19 yleisesti käytettyä englanninkielistä määritelmää sanalle ”islam”<sup>134</sup> ja toteaa, että joitain määritelmiä voidaan käyttää rajoittamaan sukupuolista oikeudenmukaisuutta (gender justice) ja toisia voidaan käyttää vapauttamaan. Sanaa ”islam” voidaan siten ”käyttää ja väärinkäyttää”. Islamin määrittäminen on Wadudin mielestä tehokkain väline hiljentämään toisinajattelijoiden äänet<sup>135</sup>, sillä jokainen määrittäjä pitää itseään oikeutettuna päättämään kuuluuko joku toinen hänen määrittämänsä islamin rajojen sisälle, vai voiko häntä ”syyttää harhaopista, poikkeavuudesta tai jopa jumalanpilkasta ja epäuskosta”<sup>136</sup>.

Osoittaakseen määritelmien tärkeyden ja vaikuttavuuden, Wadud mainitsee kaksi esimerkkiä toimimattomista määritelmistä: ensimmäisenä länsimaisen median usein käyttämä määritelmä ”islam on sitä mitä muslimit tekevät”<sup>137</sup>. Wadud sanoo, että kun lähes kahden miljardin muslimin joukossa väistämättä tapahtuu väärinkäytöksiä ja naisten alistamista, tämän määritelmän mukaan ne olisivat islamia. Toisaalta, jos

---

<sup>131</sup> Wadud 2007, 10

<sup>132</sup> Wadud 2007, 3

<sup>133</sup> Hän viitaakin kirjassaan Audre Lorden kuuluisaan feministiseen ajatukseen: ”Isännän työkalut eivät pysty purkamaan isännän taloa”.

<sup>134</sup> Wadud 2007, 17

<sup>135</sup> Wadud 2007, 18

<sup>136</sup> Wadud 2007, 21

<sup>137</sup> Wadud 2007, 21

islam määritellään olevan ”muslimien kulttuuri- tai etnistä perintöä”<sup>138</sup>, Wadud pohtii voisiko moskeijassa maistettu curry-ateria sitten edustaa islamia. Islamin erilaiset määritelmät vaikuttavat myös siihen mitä islamin uudelleenmuotoutumiselta odotettaisiin.

Wadud huomaa, että se, mitä ”islam” tarkoittaa, on historian aikana ollut miesten kontrollissa<sup>139</sup>, sillä miespuoliset auktoriteetit ovat johtaneet ideologioita ja kulttuureita sekä kirjoittaneet historiaa<sup>140</sup>. Se mitä islam on, riippuu Wadudin mukaan siitä prosessista, miten ihmiset tulkitsevat islamin lähteitä ja tästä prosessista ”naiset ja heidän kokemuksensa on suljettu ulkopuolelle”. Tämä on johtanut siihen, että ”600-luvun patriarkaaliset normit jättivät jälkensä Koraanin artikulaatioon” ja se taas on vaikuttanut tulkintaan ja lain täytäntöönpanoon.<sup>141</sup> Siksi Wadudin mielestä on nyt tärkeää lähteä liikkeelle määritelmistä, joissa kuuluu ”naisten ääni” ja jotka ”sisällyttävät naiset mukaan” (female inclusive)<sup>142</sup>. Hän esittää kirjassa kaksi omaa islamin määritelmäänsä, jotka pohjaavat ”teoreettisiin perusteluihin teologisesta perspektiivistä”<sup>143</sup>.

Wadudin ensimmäinen määritelmä liittyy termien kääntämiseen. Useimmiten arabialainen sana ”*islām*” käännetään sanalla ”alistuminen” (submission). ”Alistuminen” tuo Wadudin mieleen kuitenkin ulkoisen pakon, jonka edessä ihminen olisi kuin sätkynukke, ja siksi hän kääntää *islāmin* mieluummin sanalla ”antautuminen” – ja vielä tarkemmin ”sitoutunut antautuminen” (engaged surrender). Se kuvaa Wadudin mielestä sitä, miten ihminen Jumalan edustajana (*khalīfa*) ja palvelijana (*‘abd*) tiedostaa oman vapaan tahtonsa ja valitsee antautumisen ”Jumalan tahtoon”<sup>144</sup>. Sitoutuneessa antautumisessa ihminen tunnustaa Jumalan absoluuttisen auktoriteetin ja haluaa toimia sen mukaan. Se ”sitoo yhteen ihmisen toiminnan ja jumalallisen

---

<sup>138</sup> Wadud 2007, 19

<sup>139</sup> Wadud 2007, 16

<sup>140</sup> Wadud 2007, 21

<sup>141</sup> Wadud 2007, 22

<sup>142</sup> Wadud 2007, 5

<sup>143</sup> Wadud 2007, 21

<sup>144</sup> Wadud huomaa, että tässä yhteydessä myös ”Jumalan tahto” tulisi määritellä: Tarkoittaako se historian aikana kehittynyttä oikeusjärjestelmää eli *sharī‘aa*, vai onko se kenties jotain, minkä jokainen jumalanpalvelija itse ymmärtää ”Jumalan tahdoksi”?

tahdon dynaamiseksi ja kestäväksi suhteeksi, jota harjoitetaan joka hetki niin julkisissa kuin yksityisissäkin teoissa”, Wadud kirjoittaa.<sup>145</sup>

Toinen tärkeä islamin määritelmä Wadudille on: ”islam on hoivaa ja myötätuntoa”. Hän haluaa muslimien rakentavan ”hoivan teologiaa” (theology of care) ja ”myötätunnon etiikkaa” (ethics of compassion), sillä nämä ovat hänen mielestään ”todellisen islamin” luonne. Niiden kautta voidaan hänen mukaansa saada aikaan todellista muutosta muslimiyhteiskunnissa ja ”integroida elävää islamia globaaliin moniarvoisuuteen”. Huomionarvoista Wadudin ajatuksessa hoivasta ja myötätunnosta on se, että hänen mielestään ”perheen naiset ovat siitä paras esimerkki”.<sup>146</sup> Hän sanoo, että ”naisten panos hoivaan (care-taking) heijastaa suunnatonta vapaaehtoista lahjoitusta naisilta moraalisina toimijoina (moral agents)” ja tämä tulisi ottaa huomioon reformipyrkimyksissä<sup>147</sup>. Siksi Wadud ehdottomasti painottaa naisten mukanaoloa islamin lähteiden lukemisessa ja avaintermien määrittelemisessä<sup>148</sup>. Hoiva ja myötätunto eivät tietenkään ole mitään uudistuksia islamilaiseen ajatteluun, mutta koska ne on perinteisesti mielletty naisten alueeksi, ne ovat jääneet islamin opillisessa keskustelussa vähemmälle huomiolle. Wadud sanoo, että islamin etiikan teoriat ovat perustuneet aina käsitykseen miehestä ”normatiivisena ihmisenä”, eivätkä naiset ole saaneet osallistua teorioiden laatimiseen.<sup>149</sup> Wadud ei pyri siihen, että naiset omistautuisivat nyt yhä hartaammin hoivalle ja myötätunnolle, vaan hän haluaa kaikkien muslimien – sekä naisten että miesten – ymmärtävän, että hoiva ja myötätunto ovat jokaisen ihmisen velvollisuuksia. Hän viittaa ihmiseen Jumalan edustajana (agent, *khalīfa*) ja sanoo:

Kaikilla ihmisillä on edustajan valinnanvapaus vastuullisina hoitajina (care-takers, care-workers), oppia ja uudelleenoppia mitä tarkoittaa saavuttaa rauhaista rinnakkaiselo toistemme kanssa tällä planeetalla.<sup>150</sup>

Wadud toivoo, että tällainen ”oikeasti progressiivinen (truly progressive) islamilainen eettinen teoria hoivasta ja myötätunnosta” estäisi sukupuoleen, yhteiskuntaluokkaan tai etnisyyteen perustuvan eriarvoisuuden, koska se tekisi

---

<sup>145</sup> Wadud 2007, 23-24

<sup>146</sup> Wadud 2007, 16

<sup>147</sup> Wadud 2007, 47

<sup>148</sup> Wadud 2007, 16

<sup>149</sup> Wadud 2007, 38

<sup>150</sup> Wadud 2007, 46

hoivasta ja myötätunnosta ”yhteisöllisen vastuun”<sup>151</sup>. Hän perustelee ajatusta vielä Koraanin jakeella 40:40<sup>152</sup>. Wadud kritisoi ”joitain ahdasmielisesti rakennettuja islamilaisia instituutioita” siitä, että nämä yrittävät lakien kautta tehdä ihmisistä moraalisia, kun taas Wadudin mielestä ihmisiä voidaan ”kasvattaa kohti moraalisuutta välittämisen ja hyvinvoinnin (care and well-being) rakenteilla”. Hän löytää Koraanista<sup>153</sup> perustelut ”moraaliseen järjestykseen”, joka on hänen mielestään kansalaisyhteiskunnan tavoite<sup>154</sup>.

Islamin määrittämisen lisäksi Wadudin täytyy määritellä myös termi ”ihminen”. Millainen on islamin ihmiskuva – ja erityisesti: kuuluuko ihmisyyys myös naiselle? Wadud haluaa rekonstruoida sen miten ihmisluonto ymmärretään<sup>155</sup>, jotta ”mahdollisimman moni musliminainen ja -mies saavuttaisi elävän kokemuksen oikeudenmukaisuudesta, osana sitä, mitä tarkoittaa olla ihminen”<sup>156</sup>.

Edellä on jo huomattu miten Wadud viittaa ihmiseen Koraanin termeillä *‘abd* ja *khalīfa*. *‘Abd* tarkoittaa ”palvelijaa” (servant), jonka tehtävänä on suorittaa *‘ibāda* Jumalalle. Wadud selittää *‘ibādan* tarkoittavan suppeimmillaan ”palvontaa” ja laajimmillaan ”jokaista hyvää tekoa, joka tehdään Jumalan palvelijana”<sup>157</sup>. Sanaa *khalīfa* Wadud haluaa selittää hiukan enemmän.

Koraanin jae ”Aion asettaa itselleni *khalīfan* maan päälle” (Koraani 2:30) on Wadudin mukaan ennen käännetty englanniksi sanalla ”vicegerent” (sijaishallitsija)<sup>158</sup>, mutta uudet käännökset käyttävät hänen mielestään osuvampia sanoja ”trustee” (edunvalvoja, uskottu henkilö) ja ”moral agent” (moraalinen edustaja, toimija). Nämä määritelmät ilmaisevat sen kuinka ihmisen tarkoitus on ”täyttää Jumalan luottamustehtävä”.<sup>159</sup>

---

<sup>151</sup> Wadud 2007, 48

<sup>152</sup> Koraani 40:40 ”Sitä, joka tekee pahaa, rangaistaan vain tekojensa mukaan, mutta joka uskoo ja tekee hyvää, olipa hän mies tai nainen, saa käydä sisälle Paratiisiin, jossa hän saa osansa ilman tilinpitoa.”

<sup>153</sup> Koraani 3:104 ”Tulkoon teistä kansakunta, joka kutsuu hyvään, kääntää kohtuullisuuteen ja kieltää pahasta.” (Mielenkiintoista on, että Ayaan Hirsi Ali pitää juuri tätä jaetta esteenä islamin reformille.)

<sup>154</sup> Wadud 2007, 38

<sup>155</sup> Wadud 2007, 14

<sup>156</sup> Wadud 2007, 16

<sup>157</sup> Wadud 2007, 36

<sup>158</sup> Hämeen-Anttilan käänös: ”Aion asettaa itselleni sijaisen maan päälle”.

<sup>159</sup> Wadud 2007, 33

Olla *khalīfa* tarkoittaa täyttää oma inhimillinen kohtalonsa moraalisena toimijana (moral agent), jonka vastuulla on ottaa osaa ja pitää pystyssä maailmankaikkeuden harmoniaa. Yhteiskunnan suhteen tämä tarkoittaa työskentelyä oikeudenmukaisuuden puolesta.<sup>160</sup>

Eräs islamin reformin tärkeimpiä ajatuksia Wadudin mielestä on pitää huolta naisten täydestä edustajuudesta (full agency) – eli naisten *khilāfata*<sup>161</sup>. Wadud puhuu erityisessä ”edustaja-palvelija -paradigmasta” (agent-servant paradigm)<sup>162</sup>. Hänen mukaansa ei riitä, että muslimi vain myöntää Jumalan ylivallan kaiken suhteen (kuin palvelija), vaan muslimin täytyy myös ”hyväksyä oma vastuunsa Jumalan edustajana”.<sup>163</sup> Vastuuseen kuuluu ”joustavuus vaihtaa perspektiiviä” silloin kun ihmisten ymmärrys syvenee ja he löytävät parempia tapoja, jotka ”parhaiten heijastelevat jumalallista tahtoa”<sup>164</sup>.

Etsiessään islamin lähteistä perusteluja sukupuolten väliselle oikeudenmukaisuudelle, tasa-arvolle ja naisten ihmisyydelle, Wadud kehitti käsitteen ”tawhid-paradigma” (tawhidic paradigm)<sup>165</sup> eli Jumalan ykseyttä koskeva paradigma. Se perustuu islamin oppiin Jumalan ehdottomasta ykseydestä (*tawhīd*). Paradigman mukaan Jumala yhdistää maailmassa olevaa ”moninaisuutta tai näennäistä duaalisuutta”<sup>166</sup> ja ”toimii luomakunnassa tuoden rauhaa, harmoniaa ja yhtenäisyyttä”<sup>167</sup>. Ihmisten jakaantuminen etnisiin ryhmiin ja kahteen sukupuoleen on Wadudin mielestä näennäistä ja hän sanoo, että ”jos kokisimme todellisuuden niin kuin se on, ihmiskunta voisi olla yksi globaali yhteisö rotuun, yhteiskuntaluokkaan, sukupuoleen, uskonnolliseen perinteeseen, etnisyyteen, seksuaaliseen suuntautuneisuuteen tai muihin mielivaltaisiin jaotteluihin katsomatta”<sup>168</sup>. Hän sanoo, että eettisellä tasolla *tawhīd* ”korostaa kaikkien ihmisolentojen ykseyttä (unity) Luojan edessä”, joten vaikka ihmiskunnassa on eri kansoja ja sukupuolia, nämä erot eivät tee ihmisistä parempia toisiinsa nähden, vaan ainoa paremmuuskriteeri on *taqwā* (moraalinen

---

<sup>160</sup> Wadud 2007, 34

<sup>161</sup> Wadud 2007, 89

<sup>162</sup> Wadud 2007, 36

<sup>163</sup> Wadud 2007, 34

<sup>164</sup> Wadud 2007, 36

<sup>165</sup> ”Tauhidic paradigm” ja ”gender jihād” ovat esimerkkejä tämän päivän muslimienglannista: arabiaa ja englantia yhdistellään tavoilla, jotka tekevät termien kääntämisestä kolmansille kielille vähintäänkin haastavaa!

<sup>166</sup> Wadud 2007, 28

<sup>167</sup> Wadud 2007, 29

<sup>168</sup> Wadud 2007, 28 (Wadud ei tässä yhteydessä mainitse Koraanin jaetta 5:48)

tietoisuus)<sup>169</sup>. Wadud huomauttaa, ettei opillinen keskustelu *tagwāsta* ole koskaan viitannut sukupuoleen<sup>170</sup>.

Wadudin tawhid-paradigman perusajatus on, että ”Jumala on jännite, joka pitää vastakohdat tasapainossa”.<sup>171</sup>

Jokainen ihmisten välinen suhde voidaan esittää kolmiona, jossa Jumala muodostaa yliluonnollisen osan. Hän on ylimaallisessa paikassa tukemassa horisontaalista tasapainoa kahden ihmisen tai ihmisryhmän välillä.<sup>172</sup>

Näitä vastakohtia voidaan kuvata esimerkiksi sanapareilla ”minä-sinä”, ”mies-nainen”, ”itse-toinen”, ”me-muut”, jne. Wadud sanoo, että Jumala on Koraanin mukaan ”luonut kaikki asiat pareittain”<sup>173</sup>, mutta erottelu ”itsen” ja ”toisen” välillä on kuitenkin perusteetonta, sillä vastakohdat ovat toisistaan riippuvaisia: toinen ei voi olla olemassa ilman toista. Wadud asettaa ”minän” ja ”sinän” horisontaaliselle akselille, ”Jumalan” näiden yläpuolelle ja sanoo, että vain jos kuviosta jättää pois ”Jumalan”, on mahdollista ajatella nostavansa ”minä” vertikaaliselle akselille ”sinän” yläpuolelle ja tuoda kuvaan vääryys, sorto ja hyväksikäyttö. Ihminen, joka asettaa itsensä toisen ihmisen yläpuolelle, kärsiikin Wadudin mukaan *shirkistä*, eli pahimmasta synnistä.<sup>174</sup>

Wadudia ei häiritse pelkästään se ajatus, että jotkut muslimimiehet nostavat itsensä koko naissukupuolen yläpuolelle (eli edellisen paradigman mukaan syyllistyvät *shirkiin*), vaan hän pureutuu syvemmälle ongelmaan:

Miehet, miesten kokemus maailmasta (ja naisista), miesten ideat ja mielikuvitus määrittävät kuinka islam määritellään heille itselleen ja he määrittelevät islamin myös naisille. Miehet ovat sanelleet mitä tarkoittaa olla muslimi olettaen, että miehen kokemus on normatiivinen, essentialinen ja universaali koko ihmiskunnalle.<sup>175</sup>

Sukupuoliteorioiden perusajatus on, että miehet ja naiset kokevat maailman eri tavalla. Wadud huomaa, että islamin opillisesta historiasta käy ilmi, etteivät naiset osallistuneet islamin perusteiden laatimiseen, joten se pohjautuu täysin miehiseen

<sup>169</sup> Wadud 2007, 28 (Tässä Wadud mainitsee Koraanin jakeen 49:13)

<sup>170</sup> Wadud 2007, 97

<sup>171</sup> Wadud 2007, 29

<sup>172</sup> Wadud 2007, 30

<sup>173</sup> Koraani 51:49

<sup>174</sup> Wadud 2007, 30-32 (Wadud kertoo soveltaneensa ajatusrakennelmaansa Martin Buberin ”Minä-sinä” -mallia)

<sup>175</sup> Wadud 2007, 96

kokemukseen<sup>176</sup>. Islamin historia on ollut patriarkaalinen ja Wadudin mielestä nyt täytyy yrittää ”korjata epätasapaino, jonka tämä on aiheuttanut *ummalle*”. Nyt täytyy antaa tilaa naisille ja naisten kokemuksille.<sup>177</sup> Miehet ovat tavallaan omineet islamin ja myös ihmisyyden. Naisten täytyy osoittaa, että ihmisyydestä ei voi puhua pelkästään miehiä ajatellen.

#### 4.1.2 Naisten ääni ja kokemukset

Naisten ääni ei ole aikoihin kuulunut islamissa, sillä muslimiyhteisöstä on muotoutunut patriarkaalinen. Wadud sanoo, että hänellä on tarpeeksi kokemuksia ”läpätunkevan patriarkaatin” negatiivisista seurauksista, jotta hän voi käyttää kaiken kykynsä tavoitellakseen sen päättymistä<sup>178</sup>. Patriarkaatti ei kuitenkaan ole vain islamiin kuuluva ilmiö, vaan se on hänen mukaansa ollut aina läsnä ihmisen kehityksen historiassa<sup>179</sup>. Wadud myöntää kuitenkin, että ”patriarkaatti ei alkanut ajatuksena sortaa naisia. Se alkoi terveenä ajatuksena perustaa ja ylläpitää sosiaalinen, uskonnollinen, poliittinen ja taloudellinen järjestelmä miesten identiteetin vahvistamisen puitteissa”.<sup>180</sup> Kuitenkin nykypäivän patriarkaalisiin islamin tulkitoihin on Wadudin mukaan kietoutunut ”lähteiden satunnaista valikoimista” ja ”valta-aseman väärinkäyttöä”<sup>181</sup> ja siksi tarvitaan lähteiden uudelleentarkastelua ja auktoriteettien kyseenalaistamista.

Osoittaakseen patriarkaalisen islamin tulkinnan sopimattomuuden nykypäivän muslimeille, Wadud selittää hahmottelemaansa ”Hājar-paradigmaa”. Hājar oli Koraanissa mainitun profeetta Ibrāhīmin toinen vaimo, jolle Jumala antoi tehtäväksi Ibrahimien suvun ja monoteistisen uskon juurruttamisen Arabian niemimaalle. Koraani kertoo Hājarin kohtalosta vain sen, että Ibrāhīm asetti Hājarin ja heidän pienen poikansa asumaan ”laaksoon, jossa ei ole peltoja” ja rukoili, että Jumala ruokkisi heidät<sup>182</sup>. *Hadīthit* kertovat lisäksi, että kun Ibrāhīm oli lähdössä pois (ensimmäisen vaimonsa luo), Hājar totesi tyynesti ”Luotan Jumalaan”<sup>183</sup>. Wadud näkee Hājarissa mallin nykyajan muslimi-yhädille: ”Hājarin oli selvittävä, hänen

---

<sup>176</sup> Wadud 2007, 96

<sup>177</sup> Wadud 2007, 186

<sup>178</sup> Wadud 2007, 92

<sup>179</sup> Wadud 2007, 91

<sup>180</sup> Wadud 2007, 89

<sup>181</sup> Wadud 2007, 8

<sup>182</sup> Koraani 14:37

<sup>183</sup> al Bukhari 3365, Book 60 hadith 44

oli autettava lastaan kokemaan hyvinvoiva elämä<sup>184</sup>. Nykyajan yksinhuoltajaäiti ei kuitenkaan voi toimia Hājarin viitoittamalla tavalla, koska – kuten Wadud harmittelee – ”se mekanismi, joka Hājarilla oli käytettävissään luodakseen tätä hyvinvointia, on vaiettu hiljaiseksi islamilaisessa laissa<sup>185</sup>. Tästä mekanismista eli Hājarin selviytymiskeinoista on Wadudin mukaan jäänyt jäljelle vain Hājarin luottamus Jumalan apuun. Islamin opillisista kirjoituksista ei löydy ”analyysia Hājarin kokemuksesta lapsen vanhempana<sup>186</sup>”.

Islamin perhelakiin kuuluva käsitys perheestä ei pidä sisällään naista, joka jätetään aavikolle ja pakotetaan rakentamaan terve ja onnellinen elämä lapselleen ja puolustamaan itseään. Islamin perhelaki... perustuu ideaaliin laajasta perheyhteisön verkostosta ja olettaa, että nainen ei koskaan, mistään syystä, joudu vastuulliseksi itsensä ja jälkeläisensä elättämisestä ja suojelemisesta. Silti sitä tapahtuu todellisuudessa...<sup>187</sup>

Patriarkaalinen käsitys ideaalista perheestä ei ole Wadudin mukaan lähelläkään monien naisten todellisuutta<sup>188</sup>. Eikä Wadud puhu pelkästään naisista. Hän haluaa kiinnittää huomiota siihen, että lain sovellusten ja todellisuuden ristiriidasta kärsivät kaikki, joiden selviytyminen ja hyvinvointi ovat riippuvaisia perheestä: naisten lisäksi siis lapset, vanhukset ja invalidit.<sup>189</sup>

Wadud ei halua, että musliminaiset hylkäisivät Koraanin ja perimätiedon siinä tapauksessa, että eivät löydä niiden patriarkaalista tulkinnoista ohjeita omaan elämäntilanteeseensa. Hän haluaa paremminkin voimaannuttaa naisia ”soveltamaan omia kokemuksiaan lähteiden tulkintaan” ja osallistumaan erityisesti käynnissä olevaan keskusteluun *sharī‘asta*.<sup>190</sup> Koraania saa Wadudin mielestä tulkita aina uudelleen, sillä se ei ole hänelle ”kirja, jossa on kaikki Totuus”, vaan pikemminkin kirja, joka ”näyttää oikean vision maailmasta ja sen ulkopuolelta”<sup>191</sup>.

Musliminaiset ovat alkaneet ”viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana”<sup>192</sup> tuottaa omiin kokemuksiinsa perustuvaa vaihtoehtoista koraanintulkintaa ja siihen heillä on ollut Wadudin mukaan kaksi motivaatiota: he ovat halunneet vahvistaa sekä ”omaan

---

<sup>184</sup> Wadud 2007, 152

<sup>185</sup> Wadud 2007, 152

<sup>186</sup> Wadud 2007, 144

<sup>187</sup> Wadud 2007, 144

<sup>188</sup> Wadud 2007, 145

<sup>189</sup> Wadud 2007, 131

<sup>190</sup> Wadud 2007, 7

<sup>191</sup> Wadud 2007, 9

<sup>192</sup> Wadud 2007, 16



identiteettiään islamissa”, että ”reformivaatimustensa islamilaista autenttisuutta”<sup>193</sup>. He ovat siis etsineet tunnustusta omalle ihmisarvolleen sekä reformilleen. Jälkimmäinen on Wadudin mielestä auttanut koko reformiliikettä moderneissa muslimiyhteiskunnissa<sup>194</sup>.

Jo opiskeluaikoinaan Wadud teki tärkeän huomion: Muslimioppineet ovat historian aikana tulkinneet aina samoja lähteitä (Koraania ja *hadīth*-kokoelmia), mutta päätyneet kuitenkin hyvin erilaisiin johtopäätöksiin. Oppineiden tulisikin tutkia lähteiden sijasta itse tulkinnan prosessia. Tällainen hermeneuttinen lähestymistapa osoittaa Wadudin mukaan, että islamin lähteiden tulkinnassa on elementtejä, jotka itsessään johtavat tietynlaisiin tuloksiin.<sup>195</sup> Miesten tulkinta ei pysty ottamaan huomioon naisten kokemuksia elämästä, siksi patriarkaalinen islam on jättänyt naiset ihmisinä vähemmälle huomiolle. Hermeneuttisen tulkintaprosessin perusajatus on Wadudin mukaan se, että ”kielen ymmärtäminen ja käyttäminen perustuu ihmisten kontekstuaalisiin kokemuksiin ja heidän mielikuvituksensa mahdollisuuksiin noiden kokemusten tuolla puolen”<sup>196</sup>. Kun tähän yhdistää sen, että miehet ja naiset kokevat maailman eri tavalla, he siis myös ymmärtävät tekstin ja käyttävät kieltä eri tavalla. Patriarkaalinen muslimiyhteisö on ymmärtänyt islamin lähteet patriarkalisesta kokemuksesta käsin ja soveltanut niitä lainsäädännössään, lainopin perusteissaan ja *fatwā*-päätöksissään visionaan normatiivinen mies ja ideaalinen perheyhteisö. Wadudin Hājar-paradigma osoitti, että tämä ei ole enää toimiva malli, vaan tarvitaan uusia tulkintoja, jotka ottavat laajemmin mukaan naisten kokemukset ja nykyaikaiset perhe-rakenteet. Wadud vaatii, että reformistien täytyy ”vapauttaa teksti mahdollisista ansoista”<sup>197</sup> ja muuttaa tulkintaa kun ”tavat joihin ne perustuvat muuttuvat”<sup>198</sup>.

Koraanin tekstin tulkinnan lisäksi täytyy Wadudin mukaan kiinnittää huomiota *sharīʿa*-keskusteluun. Tämän päivän reformistinen keskustelu pohtii *sharīʿan* merkitystä ja noudattamista<sup>199</sup>. Hän sanoo, että ”suurin kysymys nykyisessä

---

<sup>193</sup> Wadud 2007, 8

<sup>194</sup> Wadud 2007, 88

<sup>195</sup> Wadud 2007, 95

<sup>196</sup> Wadud 2007, 96

<sup>197</sup> Wadud 2007, 22 (Wadudin mukaan esimerkiksi Koraanin jae 4:34 täytyy vapauttaa siitä patriarkalisesta tulkinnasta, joka johtaisi ansaan, jossa näyttäisi että Jumala hyväksyisi perheväkivallan)

<sup>198</sup> Wadud 2007, 51

<sup>199</sup> Wadud 2007, 35

keskustelussa on se, voiko lakia muuttaa?”<sup>200</sup> Tähän Wadud yrittää vastata kiinnittämällä huomiota siihen, mitä *sharīʿa* oikein on: hänen mielestään se ei tarkoita lukkoon lyötyä laki-kokoelmaa, niin kuin termi usein ymmärretään ja huomauttaa, että Koraanissa *sharīʿa* ei tarkoita ihmisten tekemänä lakijärjestelmänä<sup>201</sup> vaan tämä käsitys syntyi myöhemmin Muhammadin kuoleman jälkeen<sup>202</sup>. Siksi ”*sharīʿan* historialliset muotoilut” eivät ole ikuisia malleja siitä miten ihminen on parhaiten ymmärtänyt ja toimeenpannut Jumalan käskyvaltaa<sup>203</sup>. *Sharīʿan* historiallisen kehittymisen päämäärä oli Wadudin mukaan ”rakentaa systeemi, joka heijastelee oikeudenmukaisuutta ja eettisten päätösten arviointia sekä erottaa oikean ja väärän teon tai päätöksen”<sup>204</sup>. Patriarkaaliset tulkinnat islamilaisen lain soveltamisesta eivät Wadudin mukaan enää tuo musliminaisille tätä tavoiteltua oikeudenmukaisuutta. Hājar-paradigmaa pohtiessaan Wadud huomasi, että yksi syy tähän on se, että ”lakeja sovelletaan ilman tutkimusta”. Näin saatetaan määrätä lakeja, joilla ”ei ole mitään yhteyksiä (yksinhooltajaäitien) todellisuuteen”<sup>205</sup>.

Päätökset, jotka koskevat naista roolissaan perheessä tai yhteiskunnassa, on tehty niiden näkökulmasta, jotka eivät voineet jakaa naisen kokemuksia ja niinpä ne on tehty toisen käden olettamusten perusteella.<sup>206</sup>

Wadud on huomannut, että *sharīʿa*-keskusteluissa nainen on tähän asti ollut keskustelujen objekti, ei itse keskustelija. Hän on päätösten vastaanottaja, ei päätösten tekijä.<sup>207</sup> Naisten täytyy siis itse ryhtyä tutkimaan ja soveltamaan myös lakia.

Naisten äänen tulisi kuulua myös islamilaisissa järjestöissä. Wadud sanoo, että usein naisten työpanos jätetään huomiotta, sillä vapaaehtoistyö mielletään ”naisen luonnon” sivutuotteeksi, ja palkallisessa työssä nainen on alipalkattu, sillä hänen ei katsota toteuttavan ”ensisijaista rooliaan”.<sup>208</sup> Naisia on myös ”keinotekoisesti suljettu ulkopuolelle” sosiaalisista, liturgisista ja poliittisista toimista<sup>209</sup> ja muslimiyhteiskunnissa naisia syrjitään asioissa, jotka koskevat politiikkaa, koulutusta, työtä ja

<sup>200</sup> Wadud 2007, 51

<sup>201</sup> Wadud mainitsee tässä Koraanin jakeen 45:18 (myös 5:48 viittaa samaan)

<sup>202</sup> Wadud 2007, 34

<sup>203</sup> Wadud 2007, 35

<sup>204</sup> Wadud 2007, 38

<sup>205</sup> Wadud 2007, 12

<sup>206</sup> Wadud 2007, 96

<sup>207</sup> Wadud 2007, 96

<sup>208</sup> Wadud 2007, 99

<sup>209</sup> Wadud 2007, 32

taloutta. Tämä piirre islamilaisen ajattelun historiassa näyttää Wadudin mielestä kaikkein vaikeimmalta juuria pois.<sup>210</sup> Islamin reformia ajatellen Wadud valittaa, että keskusteluun progressiivisesta islamista ei ole vielä löydetty mekanismia, joka osallistaisi myös naisia. Miehet ovat yhä pääasiallisia keskustelijoita konferensseissa ja naisille sekä sukupuolten tasa-arvoasioille saatetaan osoittaa yksi paneelikeskustelu...

...ja silloin naiset ovat lähinnä somisteita: naisten sallitaan olla esillä, oli heillä sitten merkittävää sanottavaa aiheesta tai ei.... aihe jää yhä marginaaliin.<sup>211</sup>

Wadud toivoo, että islam kehittyisi järjestelmänä, joka pyrkii ”ihmisen potentiaalin täydellisimpään toteutumiseen”<sup>212</sup>. Tämän esteenä hän näkee johtajat, jotka tekevät ”kirjaimellisia, kapeita, pelkistäviä ja staattisia tulkintoja oikeudenmukaisuudesta, islamista, islamin lähteistä ja sukupuolesta”<sup>213</sup>. Hän kutsuukin muslimeja yksinkertaisesti ”poistamaan auktoriteetin” (remove authority) tällaisilta johtajilta<sup>214</sup>.

## 4.2 Tariq Ramadanin ”radikaali reformi”

Ramadan ei omien sanojensa mukaan puhu ollenkaan samasta reformista, kuin mitä muut nykyaikaiset reformistiset trendit, vaikka ne käyttävätkin samoja käsitteitä<sup>215</sup>. Hänen ”radikaali reforminsa” on kokonaan ”uusi askel”<sup>216</sup>. Se tähtää muutokseen, eikä pelkästään islamilaisen ajattelun tai lähteiden tulkinnan muutokseen, vaan myös ”maailman ja yhteiskunnan” muutokseen<sup>217</sup>. Hän nimittääkin sitä ”muuttavaksi reformiksi” (transformation reform) erotuksena aikaisemmasta ”sopeutuvasta reformista” (adaption reform).

### 4.2.1 Muutoksen ulottuvuus

Juuri vaatimus transformaatiosta tekee Ramadanin reformista hänen mukaansa ”radikaalia”<sup>218</sup>. Ramadan puhuu usein ”alkuperäisestä reformistisesta perinteestä”<sup>219</sup>, jolla hän viittaa islamin oppihistoriaan, mutta sanoo sen olevan ”sopeutuvaa

---

<sup>210</sup> Wadud 2007, 96-97

<sup>211</sup> Wadud 2007, 164

<sup>212</sup> Wadud 2007, 213

<sup>213</sup> Wadud 2007, 15

<sup>214</sup> Wadud 2007, 98

<sup>215</sup> Ramadan 2008, 34

<sup>216</sup> Ramadan 2008, 3

<sup>217</sup> Ramadan 2008, 150

<sup>218</sup> Ramadan 2008, 37

<sup>219</sup> Ramadan 2008, 119

reformia”. Hänen omassa reformissaan kuitenkin ”palataan muutoksen ulottuvuuteen”<sup>220</sup>, jolla hän ilmeisesti tarkoittaa sitä muutosta, jonka profeetta Muhammad toi arabialaiseen yhteiskuntaan ja kulttuuriin.

Sopeutuva reformi vaatii uskonnollisen, filosofisen ja lakiopillisen ajattelun sopeutuvan yhteiskuntien, tieteen ja maailman kehitykseen<sup>221</sup>. Ramadan sanoo, että muslimimaiden lainoppineet ovat nykyään täysin tämän metodin lumoissa. He muotoilevat oikeudellisia päätöksiä siten, että ne sopivat yhteen ”uusien realiteettien” kanssa, samalla suojellen islamin perusperiaatteita. Näin on syntynyt esimerkiksi ”vähemmistöjen *fiqh*” (*fiqh al-aqalliyāt*). Vähemmistöjen *fiqh* pyrkii Ramadanin mukaan vastaamaan niiden muslimien tarpeisiin, jotka elävät vähemmistönä, erityisesti länessä. Se pohtii erilaisia käytännön asioita, kuten veroja, vakuutuksia, pankkiasioita, avioliittoja ja -eroja, armeijan suorittamista, ruokaa, jne. ja antaa ratkaisuja, jotka auttavat miljoonia muslimeja pysymään uskollisena islamin sanomalle länsimaissa.<sup>222</sup> Esimerkkinä arvovaltaisista instituutioista, jotka käyttävät sopeutuvaa reformia, Ramadan mainitsee kaksi: ”The Fiqh Council (of North America)” ja ”European Council for Fatwa and Research”<sup>223</sup>.

Ramadan sanoo, että hänen oma reformistinen pyrkimyksensä alkoi myös sopeutuvan reformin ja ”islamin alkuperäisen reformistisen perinteen” parissa<sup>224</sup>. Ramadanin mielestä tällainen reformi on ollut ja tulee yhä olemaan tärkeää, eikä sen metodeilla uudistetun *fiqh*in saavutuksia voi kieltää, mutta:

On kuitenkin pakko pohtia miksi vuosisadan kestäneen *ijtihadin*, *tajdidin* ja *islāhin* jälkeen, muslimien – joko muslimimaissa tai länsimaissa – on vieläkin vaikeaa voittaa toistuvat kriisit ja tarjota jotain enemmän kuin vain osittaisia vastauksia... Näyttää todella siltä, että olemme saavuttaneet rajan ja että olemme nyt hukassa.<sup>225</sup>

Ramadan ihmettelee, että vaikka reformiin pyrkivät muslimioppineet puhuvat islamin moraalisäännösten universaalista luonteesta, he kuitenkin vetoavat poikkeuksiin ja lieventäviin asianhaaroihin ja vain luovat ”*halāl*-alueita” moraalittomaksi kokemansa globaalin järjestelmän sisälle. Maailma vaikuttaa tällaiseen reformistiseen lähestymistapaan, mutta ”heidän reforminsa ei vaikuta maailmaan

---

<sup>220</sup> Ramadan 2008, 37

<sup>221</sup> Ramadan 2008, 3

<sup>222</sup> Ramadan 2008, 31

<sup>223</sup> Ramadan 2008, 326

<sup>224</sup> Ramadan 2008, 29-30

<sup>225</sup> Ramadan 2008, 30

juuri mitenkään”.<sup>226</sup> Sen sijaan Ramadanin ”muuttava reformi”, joka ”varustaa itsensä spirituaalisilla, älyllisillä ja tieteellisillä keinoilla” kohdata todellisuus ja ennakoida sosiaaliset, poliittiset ja eettiset haasteet<sup>227</sup> on Ramadanin mukaan ainoa menetelmä, joka voi ”vapauttaa tämän päivän islamilaisen ajattelun reaktiivisesta ja suojelevasta asenteestaan”.<sup>228</sup> Selkeyttääkseen vielä ”sopeutuvan reformin” ja ”muuttavan reformin” eroa, hän antaa mielenkiintoisen vertauksen kristinuskosta: länsimaisen politiikan ”kristillisdemokratiaa” voisi verrata sopeutuvaan reformiin ja muuttavaa reformia voisi verrata Etelä-Amerikan kristittyjen ”vapautuksen teologiaan”.<sup>229</sup>

Islamin uudelleenmuotoutumisen tärkein työväline<sup>230</sup> on *ijtihād*. Ramadan arvostelee nykyajan literalisteja siitä, että nämä haluavat seurata sokeasti kirjaimellista ja traditionalistista tulkintaa, eivätkä osaa erottaa teksteistä asioita, joihin *ijtihād*ia voisi soveltaa. *Ijtihād*ia täytyy osata käyttää. Ramadan sanoo, että Koraanin tekstistä täytyy ensinnäkin osata erottaa asiat, jotka ovat ikuisia ja muuttumattomia (*thābit*) niistä asioista, jotka ovat muutoksen alaisia (*mutaghayyir*)<sup>231</sup>. Ikuisten asioiden erottaminen muuttuvista ei ole tämän päivän reformistien uusi keksintö, vaan se on kuulunut jo islamin vanhaan reformistiseen perinteeseen, niin kuin Ramadan huomauttaa. Tämä erottelu tarkoittaa pohjimmiltaan sitä, että oppineen täytyy erottaa toisistaan asiat, joiden ideaa hän voi kriittisellä ajatustyöllään kehittää eteenpäin niistä asioista, jotka muslimioppineen täytyy hyväksyä sellaisenaan. Muuttumatonta teksteissä ovat Ramadanin mukaan islamin opinkappaleet (*‘aqīda*) sekä moraaliset velvoitteet ja kiellot<sup>232</sup>. Näitä muslimin odotetaan kunnioittavan ajasta, paikasta ja ympäröivästä kulttuurista riippumatta, toisin sanoen mikään konteksti ei vaikuta niiden ymmärtämiseen ja tulkintaan.

Toiseksi täytyy Ramadanin mukaan osata tehdä eron ”periaatteiden” ja ”mallien” välillä. Hän sanoo, että vaikka tietyt periaatteet ovat muuttumattomia, niiden historialliset mallit saattavatkin olla muutoksen alaisia. Ramadan käyttää esimerkkinä säädyllisen pukeutumisen periaatetta: muslimien odotetaan pukeutuvan

---

<sup>226</sup> Ramadan 2008, 35

<sup>227</sup> Ramadan 2008, 3

<sup>228</sup> Ramadan 2008, 121

<sup>229</sup> Ramadan 2008, 38

<sup>230</sup> Ramadan 2008, 30

<sup>231</sup> Ramadan 2008, 17

<sup>232</sup> Ramadan 2008, 18

säädyllyisesti aina ja kaikkialla, mutta tarkoittaako se, että nykyaikana täytyy seurata 600-luvun arabialaista mallia säädyllyisyydestä? Ramadanin mukaan ei. Hän sanoo, että vaikka säädyllyisyyden periaate on ikuinen, säädyllyisyyden mallia voi ottaa siitä ajasta, paikasta ja kulttuurista, jossa muslimi elää. Samoin on laita sellaisten ikuisten periaatteiden kanssa kuten oikeudenmukaisuus, tasa-arvo ja ihmisoikeudet.<sup>233</sup>

Ramadan ei kaikesta tästä huolimatta kuitenkaan hylkää tai halveksi Profeetan ja hänen seuralaistensa 600-luvun arabialaista/ medinalaista mallia, vaan hän ylistää sitä. Hänen mukaansa Medinan suuruus ja esimerkillisyys ei kuitenkaan ole siinä muodossa, mallissa, (joka jäi perimätiedon kautta elämään), vaan mallin sopivuudessa siihen tiettyyn historian hetkeen. Medinassa sovitettiin yhteen ideaali malli ja käytäntö. Ramadan haluaa muslimien löytävän nyt sellaisen ”hengellisen vahvuuden ja älyllisen energian”, jolla he saavuttaisivat oman aikansa sosiaalisen ideaalimallin (kuten medinalaiset saavuttivat omansa).<sup>234</sup>

Asian ydin ei ole imitoida historiallisia saavutuksia, vaan saada aikaan eettinen kysyntä ja inhimilliset ponnistelut, joilla ne saavutettiin. Tärkeintä ei ole toistaa sen muoto tai malli, vaan omaksua sen sisin, henki ja tavoitteet.<sup>235</sup>

Kolmas erottelu, jonka Ramadan neuvoo tekemään (ja kritisoi literalisteja siitä, että nämä eivät tee) koskee sosiaalisten asioiden (*mu<sup>c</sup>āmalāt*) erottamista uskonoppiin (*‘aqīda*) ja palvontaan (*‘ibādāt*) liittyvistä asioista<sup>236</sup>. Kaikki muutokset, jotka tehtäisiin uskonoppiin ja palvontaan ilman kanonisoitujen tekstien tukea, olisivat ”innovaatiota” (*bid<sup>c</sup>a*)<sup>237</sup>, sillä nämä islamin perusteet kuuluvat ikuisen ja muuttumattomaan kategoriaan. *Bid<sup>c</sup>a* tarkoittaa siis laitonta ja perustelematonta muutosta islamin perusteisiin. Ramadan sanoo, että sosiaaliset asiat kuuluvat kuitenkin aivan eri kategoriaan ja niihin suhtaudutaan päinvastoin: kaikki on sallittua, ellei sitä erikseen lähteissä kielletä. Tämä Ramadanin mielestä ”avaa ihmiskunnalle rationaalisuuden, luovuuden ja tutkimuksen kentät”.<sup>238</sup>

Kunhan (muslimit) pysyvät uskollisina periaatteille ja kunnioittavat kieltoja, heidän älylliset, tieteelliset, taiteelliset ja yleisemmin sosiaaliset, taloudelliset ja poliittiset

---

<sup>233</sup> Ramadan 2008, 17-18

<sup>234</sup> Ramadan 2008, 19-20

<sup>235</sup> Ramadan 2008, 20

<sup>236</sup> Ramadan 2008, 20

<sup>237</sup> Ramadan 2008, 21 (Islamin uudelleenmuotoutumisen vastustajat käyttävät mielellään kaikenlaisesta muutoksesta käsitettä *bid<sup>c</sup>a*. Ramadan huomauttaa, että literalistit kutsuvat *bid<sup>c</sup>aksi* jopa pukeutumista, joka ei seuraa 600-luvun arabialaista mallia.)

<sup>238</sup> Ramadan 2008, 21

aikaansaannoksensa eivät ole ”innovaatioita”, vaan päinvastoin tervetulleita saavutuksia ihmiskunnan hyvinvoinnin edistämiseksi.<sup>239</sup>

#### 4.2.2 *Fiqh*in lähteiden laajentaminen

Ramadan kuvaa kuinka islamin klassinen lakioppi syntyi ja kuinka aikoinaan laadittiin lista islamin lain lähteistä (*usūl al-fiqh*). Klassiset lain lähteet ovat Ramadanin mukaan ”Koraani, sunna, *ijmāʿ*, *qiyās*, *ʿurf*, *istihsān*, *istislāh*, jne.” Hän huomauttaa, että nämä lähteet keskittyvät pelkästään tekstiin.<sup>240</sup> Ramadanin mielestä on aiheellista kysyä oliko klassinen traditio oikeassa, vai onko tätä perinnettä virheellisesti pidetty itsestäänselvyytenä? Klassiset lain lähteet eivät Ramadanin mielestä enää tuota ”muuta kuin marginaalista eettistä koherenssia”.<sup>241</sup> Niitä vaivaa hänen mukaansa ”tasapainon puute”, josta seuraa, että ”eettinen ajattelu aina vain systemaattisesti sopeutuu ulkoapäin tulleisiin tarpeisiin ja välttämättömiin pakkoihin”<sup>242</sup>. Monet yrittävät nykyään uudistaa islamilaista juridista ajattelua uusilla tulkinnoilla ja lain soveltamisilla, mutta Ramadanin mielestä se ei riitä. Hän vaatii ”perinpohjaista pohtimista lain lähteistä, niiden maantieteestä ja niiden asemasta normien ja eettisten päämäärien laatimisessa”<sup>243</sup>.

Ramadan haluaa löytää islamin lain lähteiksi muutakin kuin klassiset tekstit. Vihjeen siihen hän saa Koraanista. Hän huomaa, että Koraanin ensimmäisinä ilmoitetut suurat ja jakeet ”vetoavat maailmankaikkeuteen Luojan läsnäolon todistajina”<sup>244</sup>. Ne puhuvat taivaankappaleista, kasvillisuudesta, eläimistä, ihmisestä ja luonnon-ilmioista. Ramadan kysyy, tulisiko meidän tämän perusteella pitää ”maailmaa, luontoa, humanistisia tieteitä ja luonnontieteitä lain lähteinä”?<sup>245</sup>

Maailmankaikkeus ilmenee ihmisen älylle kirjana, jossa on säännöt, lait, periaatteet, semantiikka, kielioppi, merkit, ja se itseasiassa – kuten itse Ilmoituskin – toistuvasti sanoo, että kahta Kirjaa täytyy lähestyä rinnakkain ja toisiaan täydentäen.<sup>246</sup>

Ramadan ei tarkoita pelkästään sitä, että esimerkiksi yhteiskuntatieteitä käytettäisiin vain apuna olemassa olevan lain soveltamisessa, vaan hän menee pitemmälle:

<sup>239</sup> Ramadan 2008, 21

<sup>240</sup> Ramadan 2008, 120

<sup>241</sup> Ramadan 2008, 36

<sup>242</sup> Ramadan 2008, 121

<sup>243</sup> Ramadan 2008, 122

<sup>244</sup> Ramadan 2008, 87

<sup>245</sup> Ramadan 2008, 36

<sup>246</sup> Ramadan 2008, 120

”Täytyy selkeästi asettaa kaksi Kirjaa, kaksi Ilmoitusta, teksti ja maailmankaikkeus, samalle tasolle lain lähteinä”<sup>247</sup>.

#### 4.2.3 Asiantuntijat mukaan

Klassiset muslimioppineet olivat monen alan asiantuntijoita. He osasivat Koraanin ulkoa, tunsivat vähintään yhden lakikoulukunnan perinteen ja siinä sivussa toimivat lääkärinä ja kirjoittivat runoja. Tietomäärän lisääntyessä oppineet alkoivat keskittää osaamisensa tietylle alalle, koska eivät enää pystyneet hallitsemaan kaikkea kerääntynyttä tietoa. Syntyi perinteinen jako ”islamilaisiin tieteisiin” ja muihin tieteisiin (joita alettiin pitää ”vähemmän islamilaisina” tai ”ei-islamilaisina”). Ramadanin mukaan tämä jako loi valtasuhteen, joka suosii tekstioppineita, tekstiasiantuntijoita (*‘ulamā’ an-nusūs*), eli Koraanin, perimätiedon ja lakikokoelmien tutkijoita. Tällä suosimisella ei kuitenkaan Ramadanin mielestä ole mitään uskonnollista perustetta.<sup>248</sup> Nämä tekstiin erikoistuneet oppineet eivät enää pystyneet hallitsemaan kaikkia niitä tieteitä, jotka koskevat ihmiskuntaa, yhteiskuntia ja maailmankaikkeutta ja tämä johti Ramadanin mukaan siihen, että oppineet omaksuivat ”reaktiivisen vastustuksen ja suojelemisen asenteen”.<sup>249</sup>

Ramadan on samaa mieltä usein toistetun väitteen kanssa, että tämän päivän islamia vaivaa auktoriteettikriisi: ”Kuka puhuu kenenkin puolesta ja kuka oikeasti on legitimoitu puhuja?”<sup>250</sup> Kun Ramadan viittaa islamin ”auktoriteetteihin”, hän tarkoittaa nimenomaan ”oppineita, jotka tuottavat ja toimeenpanevat lakia ja etiikkaa”<sup>251</sup>, eikä esimerkiksi rituaalisia johtajia (imaameita) tai yhteiskunnallisia johtajia. Hän tähdentää, että ”johtajista” (leaders) ei muslimien keskuudessa ole pulaa, mutta he saattavat olla ”täysin kyvyttömiä tuottamaan kriittisiä, rakentavia ja eri mielipiteet huomioon ottavia ajatuksia”. Sen sijaan pulaa on Ramadanin mielestä ”itse johtajuudesta, visiosta jota ruokkivat yhteiset pyrkimykset, joihin kaikki voisivat käytännössä osallistua ruohonjuuritasolta huipulle asti”.<sup>252</sup>

<sup>247</sup> Ramadan 2008, 120

<sup>248</sup> Ramadan 2008, 124-125

<sup>249</sup> Ramadan 2008, 35

<sup>250</sup> Ramadan 2008, 29

<sup>251</sup> Ramadan 2008, 36 (Islamin auktoriteetit eivät ole ”vihkiytyneitä”, ellei tällaiseksi lasketa klassisten oppineiden ”valtuutusta” (ijāza) lakikoulukunnan opettajien ketjulta. Tämän päivän oppineilla ja varsinkin ”itseoppineilla” ei tällaista valtuutusta välttämättä ole.)

<sup>252</sup> Ramadan 2008, 261



Islamin auktoriteetit ovat siis oppineita ja koska yksikään oppinut ei enää pysty hallitsemaan kaikkia tieteenaloja, ainoa järkevä ratkaisu Ramadanin mielestä olisi oppineiden välinen yhteistyö. Ramadanin mukaan tekstioppineiden (*‘ulamā’ annūs*) yksinoikeudeksi jäisivät enää uskon perusteita (*‘aqīda*) ja palvontaa (*‘ibadāt*) koskevat asiat, mutta ”sosiaalisissa, taloudellisissa ja tieteellisissä asioissa eettinen pohdinta on mahdollista ainoastaan nojaamalla asiantuntijoiden tietoon”. Näiden asiantuntijoiden eli ”kontekstioppineiden” (*‘ulamā’ al-wāqī‘*) tulisi Ramadanin mukaan tehdä yhteistyötä tasavertaisina tekstioppineiden kanssa sekä laatia eettisiä normeja eri tieteenaloille.<sup>253</sup> Ramadan tähdentää, että ”kaikkien on voitava tuntea pääsevänsä osalliseksi oman alansa pohdintoihin”<sup>254</sup>. ”Kaikilla” hän ei kuitenkaan tarkoita ”ketä tahansa” tai ”jokaista muslimia”, vaan asiantuntijoita, jotka ”ovat opiskelleet luonnontieteitä, humanistisia tieteitä ja jotka ovat kiinnostuneita eettisistä kysymyksistä”. Erikseen hän mainitsee, että he voivat olla ”miehiä tai naisia”<sup>255</sup>. Ramadan on kaavaillut vastuutehtävän myös hengellisen yhteisön ”tavallisille naisille ja miehille”: heitä täytyy osallistaa ”tuntemaan huolta” yhteisöstään sekä ”kyseenalaistamaan ja ehdottamaan ratkaisuja”.<sup>256</sup>

”Maallisten” asiantuntijoiden ottaminen mukaan islamin lain ja etiikan pohdintoihin ei Ramadanin mielestä ”revi muslimeja irti kirjallisista lähteistään ja pitkästä ja rikkaasta spirituaalisesta, juridisesta ja filosofisesta perinnöstä”, vaan päinvastoin. Ramadan sanoo yrittävänsä ”saada islamin perinnettä liikkeelle” rakentamalla siltoja ilmoitetun Kirjan ja maailmankaikkeuden Kirjan välille, eri oppineiden välille, eri uskontojen välille, miesten ja naisten välille sekä idän ja lännen ”muutoksen agenttien” välille.<sup>257</sup> Hän toivoo, että se estäisi muslimeja idealisoimasta menneisyyttä, ”pitämästä *‘ulamā’*n ajatuksia pyhinä”, ja polkemasta paikallaan sosiaalisissa ja poliittisissa asioissa<sup>258</sup>. Radikaali reformi on ”reformia, joka haluaa pysyä uskollisena arvoilleen, sopeutua maailmaan, mutta myös muuttaa sitä”<sup>259</sup>.

---

<sup>253</sup> Ramadan 2008, 121

<sup>254</sup> Ramadan 2008, 125

<sup>255</sup> Ramadan 2008, 36

<sup>256</sup> Ramadan 2008, 261

<sup>257</sup> Ramadan 2008, 260

<sup>258</sup> Ramadan 2008, 272

<sup>259</sup> Ramadan 2008, 36

### 4.3 Analyysia

Wadud ja Ramadan ovat vuosien kuluessa hioneet reformistaan ohjelmajulistuksen. Vaikka kumpikin pitää omaa reformiaan ainakin jollain tasolla ainutlaatuisena, he eivät pidä sitä ainoana mahdollisena tapana uudelleen muotoilla islamia. Molemmat pitävät tärkeänä, että tiettyyn haasteeseen löydetään toimiva ratkaisu, noudatti se heidän viitoittamaansa reformia tai ei.

Gender *jihādilla* ja radikaalilla reformilla on paljon yhteisiä piirteitä. Molemmissa korostetaan, että uudelleenmuotoutuminen vaatii ponnistelua, Wadud puhuu *jihādista*, Ramadan *ijtihādista*. Islamin uudelleenmuotoutuminen lähtee liikkeelle oppositio-asemasta, jos se olisi jo valtavirtaa, sitä ei tarvittaisi.

Molemmat reformit tähtäävät muutokseen (millaista olisikaan reformi, joka ei muuta mitään?) Wadudilla on selkeä kohde muutokselle, eli naisten todellinen elämä, ja hän antaa lukuisia esimerkkejä eletyn todellisuuden haasteista ja ongelmanratkaisuksista. Vaikka Wadudin feministinen näkökulma rajoittuu naisasioihin, gender *jihādilla* voidaan mielistäni saada aikaan laajempiakin yhteiskunnallisia muutoksia, sillä se pureutuu nimenomaan epäoikeudenmukaisuuden rakenteisiin. Ramadanin muutoskohteena on epämääräisemmin koko maailma ja sen yhteiskunnat, mutta käytännössä hän puhuu länsimaisten muslimien ja globaalien nuorten muslimien haasteista.

Wadud ja Ramadan haluavat perinteisten islamin tulkitsijoiden rinnalle uusia kasvoja. Ramadan avaa oven eri alojen asiantuntijoille, jotka yhdessä perinteisten tekstitutkijoiden kanssa muodostaisivat kokonaisvaltaisemman kuvan maailmasta, jossa ihmiset elävät ja harjoittavat islamia. Wadud kutsuu mukaan naiseuden asiantuntijat – eli naiset itse – mutta nimenomaan tekstitutkijoina. Hän haluaa tuoda esiin oppineita naisia, jotka nostaisivat keskusteluun naispuolisten ihmisten kokemuksia islamista. Vaikka Wadud ylistää tavallisten (oppimattomien) naisten panosta muslimiyhteiskuntien hyvinvointiin, hän ei tunnu luottavan siihen, että patriarkaalinen tulkinta väistyisi vain perheenäitien esiintulolla. Wadud käy *jihādiaan* kovin panoksin – naisten koulutuksella.

Jotta islamin uudelleenmuotoutuminen ei jäisi vain akateemiseksi, teoreettiseksi keskusteluksi, se tarvitsee mekanismin, joka siirtäisi hienot ideat käytännön elämän tasolle. Eräs mekanismi olisi lainsäädäntö, mutta se ei Wadudin ja Ramadanin

mielestä muutu, ellei lain lähteiksi hyväksytä muutakin kuin perinteisesti tulkittuja tekstejä. Ramadan ehdottaa lain lähteeksi koko universumia (eli käytännössä luonnontieteitä, yhteiskunnallisia tieteitä ja humanistisia tieteitä), Wadudille riittäisi naisten maailma, naisten eletty todellisuus. Tämä tarkoittaisi käytännössä sitä, että esimerkiksi perhelakeja säädettäessä otettaisiin huomioon Koraanin teksti ja aidoiksi tutkitut *hadīthit* sekä tieteellinen tieto esimerkiksi ihmissuhteista, kasvusta ja kasvatuksesta sekä perheenjäsenten mahdollisuudesta toimeentuloon.

Amina Wadudin ja Tariq Ramadanin kirjojen perusteella voin hahmotella islamin uudelleenmuotoutumiselle neljä tärkeää muuttujaa: usko, Koraani, maailma ja opillinen perinne.

”Uskolla” viitataan siihen, lähteekö uudelleenmuotoutuminen liikkeelle sekulaarista vain hengellisestä lähtökohdista. Ramadan vaatii reformilta ”uskollisuutta islamin sanomalle” ja sanoo, että sekulaareista lähtökohdista tuleva uudistus ei saa kannatusta muslimienemmistön parissa, eikä siksi johda pysyviin ja aitoihin muutoksiin. Wadud tarkasteli länsimaista feminististä tulkintaa islamista ja huomasi sen vaikuttaneen sekulaariin muslimifeministien tulkintaan ja piti sitä valitettavana. Wadud haluaa kehittää aitoa ”kotoperäistä” islamilaista feminististä tulkintaa ja katsoo sen olevan kestävämpää.

”Koraani” on yksi islamin uudelleenmuotoutumisen muuttujista, tai oikeastaan Koraanin asema jumalallisena ilmoituksena. Sekulaarit reformistit vaativat Koraanin tulkitsijoita käsittelemään Koraania ihmisten laatimana uskonnollisena kirjana, jonka jakeita ja määräyksiä voisi poistaa tai muokata, tai ainakin tulkita niin, ettei mikään sanomassa olisi ikuista ja muuttumatonta. Wadud ja Ramadan puolustavat Koraanin järkkymätöntä ikuista ja jumalallista luonnetta, mutta silti heidän mielestään Koraania ei tarvitse ymmärtää niin, että siinä olisi ”kaikki Totuus”, vaan totuutta löytyy myös ”Jumalan toisesta kirjasta”, maailmasta. Koraanin merkitys on sen ”visiossa maailmasta”. Molemmat kirjoittajat ovat sitä mieltä, että Koraanin jakeita voi tulkita ajalle sopivassa kontekstissa, kunhan tulkinnasta ei tule ristiriitaista islamin ”muuttumattomien periaatteiden” kanssa. Koraanin Jumalalliseen sanoman kuuluu kuitenkin elää ajan ja paikan mukaan. Ramadanin mukaan literalistien jämähttäminen yhteen, jo sopimattomaksi käyneeseen tulkintaan, ei kunnioita Koraania, sillä se redusoi sen sanoman liian kapea-alaiseksi.

”Maailmalla” tarkoitan tässä sitä, että islamin uudelleenmuotoutumista voidaan arvioida myös sen perusteella ottaako se huomioon ympäröivän maailman todellisuuden vai ei. Jos seurataan vain sokeasti klassisia tulkintoja ja lain päätöksiä, eikä tutkita mitä seurauksia niillä on nykyajan muslimien todelliseen elämään, jätetään ”maailma” huomiotta. Jos taas ”maailma” on tulkinnassa tärkeämpi tekijä kuin ”usko” ja Koraanin jumalallisuus, tulkinta jää musliminäkökulmasta irralliseksi. Lähteideni mukaan maailma täytyy ottaa huomioon, mutta sitä koskevan tiedon kompleksisuuden takia islamin tekstiasiantuntijoiden apuna täytyy käyttää ”maallisten” tieteiden asiantuntijoita. Wadud pitää jatkuvasti esillä itsestään selvältä kuulostavaa ajatusta siitä, että naiset ovat naisten elämän asiantuntijoita, eikä ihmisiä koskevia tulkintoja ja päätöksiä saa tehdä ottamatta huomioon, että puolet ihmisistä on naisia. Maailman elävä todellisuus saa siis lähteideni mukaan vaikuttaa islamin tulkintaan, mutta islamin uudelleenmuotoutuminen on aitoa ja vaikuttavaa vasta kun se pystyy myös ottamaan kriittisesti kantaa maailman epäkohtiin. Maailma vaikuttaa tulkintaan ja tulkinta muuttaa maailmaa.

Tässä tarkoittamani opillinen perinne pitää sisällään *hadīth*-tutkimuksen, lakiopin ja lakikoulukuntien muodostumisen. Reformistisessa ajattelussa on näihin erilaisia suhtautumistapoja. Opilliseen perinteeseen ja erityisesti *haditheihin* islamin lähteenä suhtautuvat kriittisesti koranistit ja he haluaisivat pitäytyä pelkästään Koraanin tekstissä, käyttäen tulkinnassa apunaan ”uskoa” ja ”maailmaa”. Koko opillisen perinteen klassisesta muodosta pitävät kiinni neo-traditionalistit ja neo-konservatistit. Literalistiset salafistit taas haluaisivat ohittaa opillisen perinteen ja päästä suoraan ensimmäisten muslimisukupolvien tapaan tulkita Koraania. Yhteistä sekä neo-traditionalisteille ja neo-konservatisteille, että literalistisille salafisteille on lähteideni mukaan se, että ne pyrkivät minimoimaan ”maailman” vaikutuksen tulkintoihinsa. Wadud ja Ramadan arvostavat islamin opillista perinnettä kokonaisuudessaan ja katsovat että reformisti tarvitsee tehtävässään opillista koulutusta. Heidän mielestään islamin tekstien tulkinta ei ole pätevää ilman opillisen perinteen tarjoamia työkaluja, mutta toisaalta he muistuttavat, ettei opillisen perinteen koulutus yksin riitä, jos sitä käyttää ”sokeasti” tai ”patriarkalisesti”.

## 5 Miksi uudelleenmuotoutumista tarvitaan juuri nyt?

Wadudin ja Ramadanin mukaan islamin uudelleenmuotoutuminen on ollut käynnissä jo pitemmän aikaa, mutta miksi siitä keskustellaan kiivaasti juuri nyt 2000-luvun alussa? Onko uudelleenmuotoutumiselle tänä päivänä jonkinlaista erityistarvetta?

Wadudin mielestä muslimimaailma näyttää tällä hetkellä ”loitontuvan spiraalimaisesti niistä ihanteista”, jotka inspiroivat häntä silloin kun hän kääntyi islamiin<sup>260</sup>. Hän myöntää, että muslimit (myös hän itse) ovat ”epäonnistuneet luomaan uskovaa yhteisöä, joka peilaisi... Jumalan hallinnan kauneutta kaikessa ihmeessään ja armossaan”.<sup>261</sup> Uskonnostakin on tullut hänen mielestään pelkkä ”muodollisten dogmien uhri” vailla todellista yhteyttä ihmisen henkeen. Uskonto ei pyri aidosti pelastamaan ”koko ihmiskuntaa ja ihmisyyttä, vaan pelkästään itsensä”.<sup>262</sup> Wadud näkee tämän hetken ongelman piilevän muslimeissa itsessään, sekä uskonnon institutionalisoitumisessa. Uskonnollisia lähteitä ei osata tulkita siten, että Jumalan ehdoton auktoriteetti näyttäytyisi ”kauniina”, yhteiskuntaa rakentavana voimana, vaan tulkinta on jäykistynyt dogmeihin, jotka rajoittavat ja estävät yksilöä toteuttamasta itseään.

Ramadan puolestaan katsoo globaalia tilannetta, naisia ja miehiä, tavallisia ihmisiä ja oppineita ja toteaa, että tämän päivän maailmassa on ”älyllistä ja spirituaalista poreilua... Kaikki tuntevat tarvetta uudistumiseen ja kukin omalla tasollaan tekee parhaansa etsiessään elämänsä visiota”<sup>263</sup>. Vastakkain ovat individualismi (jokainen muslimi itse) sekä globalisaatio (maailmanlaajuinen muslimiumma, globaali kulttuuri). Ramadanin mielestä globalisaatio on ”levotonta”<sup>264</sup> ja koska jokaisella muslimilla on ääni ja nykyisen teknologian avulla he saavat sen kuuluville, nykyisestä kommunikaatiosta tulee ”kaaos” kun ”kysymyksiä ja vastauksia tulee joka puolilta”<sup>265</sup>.

Jokaisen muslimin äänen kuunteleminen tarkoittaisi islamin moninaisuuden hyväksymistä, mutta sitä vastassa on nykyään myös syrjintää ja sulkemista

---

<sup>260</sup> Wadud 2007, 3

<sup>261</sup> Wadud 2007, 6

<sup>262</sup> Wadud 2007, 44

<sup>263</sup> Ramadan 2008, 318

<sup>264</sup> Ramadan 2008, 3

<sup>265</sup> Ramadan 2008, 29

ulkopuolelle. Wadud sanoo, että monet muslimit ovat turhautuneita islamin ”sisäisen syrjinnän” (exclusivism) lisääntymisestä<sup>266</sup>. Jotkut muslimit yrittävät ”häättää pois toisia muslimeja, varsinkin niitä, jotka uskovat moninaisuuteen (diversity)”. He yrittävät vakuuttaa, että jollain yksinkertaisella tavalla pystyttäisiin ”mittaamaan onko joku islamin uskossa vai sen ulkopuolella”. Wadud kertoo, kuinka jossain moskeijassa oli harjoitettu ”pannaan julistamista” (excommunicate) ilman että sitä olisi perusteltu *sharʿalla*, Koraanilla tai sunnalla. Hän sanoo, että muslimien syrjäytyminen (displacement) omasta yhteisöstään on todellinen ongelma.<sup>267</sup>

Wadudin kirja keskittyy naisten oikeuksien parantamiseen ja hän kertoo ponnisteluista, joita islamin piirissä on tehty asian hyväksi jo 1900-luvulta lähtien. 2000-luvun tilanteessa hän nostaa esiin myös nuoret. Wadudin mukaan erityisesti nuorilla muslimeilla on nykyään vaikeaa. He ovat joutuneet kohtaamaan ”politisoituneen islamin, jakaantuneen yhteisön, globalisaation, militarismin, islamin demonisoinnin, ekstremismin, individualismin, suvaitsemattomuuden sekä islamin nimiin laitettun väkivallan”. Hän huomauttaa, että ”nuoret eivät ole vielä kehittyneet kypsiksi sanottamaan ja soveltamaan kokemaansa ja se tuo haasteita heidän kriittiselle oppimiselleen”.<sup>268</sup> Nuoret eivät siis pysty arvioimaan kohtaamiaan tilanteita ja informaatiota eri näkökulmista ja ovat siksi helpommin vedettävissä mukaan erilaisiin ääriilikkeisiin ja kannattamaan sokeasti yksinkertaistettuja dogmeja.

Molemmat primaarilähteeni ovat lännessä julkaistuja, länsimaiselle yleisölle kirjoitettuja teoksia. Sekä Wadud että Ramadan ovat länsimaisia muslimeja ja vaikka heitä kuunnellaan muslimimaailmassa, he puhuvat ensisijaisesti länsimaisen muslimin näkökulmasta. Ramadan katsoo, että länsimaiset muslimit eivät enää halua elää marginaalissa ja ”vain kuunnella islamilaista maailmaa”. Tänä päivänä länsimaiset muslimit ”tulkitsevat, kyseenalaistavat ja tekevät ehdotuksia”, ja islamilainen maailma vuorostaan ”kuuntelee, kyselee ja hyväksyy tai on eri mieltä”.<sup>269</sup>

Suurimman tarpeen islamin uudelleenmuotoutumiselle aiheuttaa ”syvä kriisi”, jossa muslimiyhteiskunnat nyt ovat. Ramadan kuvaa sitä näin:

---

<sup>266</sup> Wadud 2007, 55

<sup>267</sup> Wadud 2007, 56

<sup>268</sup> Wadud 2007, 55

<sup>269</sup> Ramadan 2008, 29

Yhteiskuntien visiot ovat pirstaloituneet, länsimaiden taloudellinen ja kulttuurinen dominointi näyttää ylitsepääsemättömältä, poliittiset instituutiot ovat hajonneet, kansalaisyhteiskunta on halvaantunut. Islamilaisen ajattelun vanhat kategoriat eivät enää riitä ja kaikkialla voimme tuntea, että olemme saavuttamassa syklin lopun, joka toivottavasti ennustaa uudistumista, uutta tietä reformiin.<sup>270</sup>

Ramadan toivoo muutosta reformin kautta, mutta toteaa kuitenkin, että on hyvin vaikeaa nähdä ennalta ”miten reformi kehittyy ja mitä vaikutuksia sillä on islamilaiseen lakiin ja muslimien käyttäytymiseen 2000-luvulla.”<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Ramadan 2008, 259-260

<sup>271</sup> Ramadan 2008, 29

## 6 Millaista vastakaikua pyrkimys islamin uudelleenmuotoiluun on herättänyt?

Wadud ja Ramadan olivat kirjojensa julkaisemisen aikoihin suosittuja puhujia ja heidän mielipiteitään kuunneltiin niin muslimimaissa kuin länsimaissakin. Heidän pyrkimyksensä islamin uudelleenmuotoiluun on ollut ilmeisen menestyksekkäs. Molemmat kertovat kirjassaan kuitenkin enemmän negatiivisesta palautteesta, joka tuntuu vaikuttaneen heihin syvästi.

Wadud kertoo kokemuksistaan pidettyään perjantai-*khutban* (ensimmäisenä naisena) Etelä-Afrikan Cape Townissa, Claremont Main Roadin moskeijassa vuonna 1994. Tapausta seurasi kaksi vuotta kestänyt maailmanlaajuinen keskustelu, joka ”riehui kuumeisena” ja ”äityi jopa väkivaltaisiksi protesteiksi”. Wadud kertoo saaneensa henkilökohtaisia loukkauksia täysin vierailta ihmisiltä. Itse hän pysyi vaiti, eikä pystynyt järkytykseltään selittämään omaa näkemystään, ennen kuin kirjoitti ”Gender Jihadin”.<sup>272</sup> Nyt hän kertoo, että kun häntä oli pyydetty Etelä-Afrikan kierroksensa päätteeksi pitämään perjantai-*khutba*, hän kertoo saaneensa vain 45 minuuttia aikaa valmistautua<sup>273</sup>. Hän päätti ottaa haasteen vastaan, sillä oli tavannut kiertueensa aikana erittäin rohkeita progressiivisia musliminaisia ja -miehiä. *Khutban* sisältö oli Wadudin mielestä hänen ”paras esityksensä”<sup>274</sup> ja se käsitteli äitiyttä esimerkkinä ”sitoutuneesta antautumisesta”<sup>275</sup>. Tapausta seuranneessa keskustelussa Wadudia harmittaa erityisesti se, että *khutban* varsinainen sisältö jäi täysin huomiotta ja kommentit koskivat vain *khutban* pitäjän sukupuolta<sup>276</sup>.

Protestoijat vaativat jopa, että amerikkalainen yliopisto, jossa Wadud työskenteli, erottaisi hänet virastaan ”virheellisen islamin näkemyksensä” takia<sup>277</sup>. Wadud kertoo, että *khutbaa* seurannut keskustelu oli ensimmäinen kerta kun hän joutui kasvokkain ”neo-traditionalistien, konservatiivien tai ekstrimistien” kanssa<sup>278</sup>. Hän huomasi silloin, että joillain progressiivisilla ja konservatiivisilla muslimeilla oli sama

---

<sup>272</sup> Wadud 2007, 169

<sup>273</sup> Wadud 2007, 168

<sup>274</sup> Wadud 2007, 181

<sup>275</sup> Wadud 2007, 162

<sup>276</sup> Wadud 2007, 172

<sup>277</sup> Wadud 2007, 169

<sup>278</sup> Wadud 2007, 171



ajatusmalli: ollakseen täysi ihminen, moraalinen toimija ja julkinen johtaja, henkilön täytyy olla mies.

Konservatiiveille tämä tarkoittaa, että nainen voi säilyttää naisellisuutensa kunhan ei vedä huomiota marginaalisuuteensa tulkitsemalla olevansa täysi ihminen. Progressiiveille tämä tarkoittaa, että nainen on täysi ihminen ja voi siksi toimia rooleissa jotka on varattu miehille, kunhan hän ei ole liian paljon nainen. Minä hylkään molemmat rajoitukset. Olen täysi nainen ja täysi ihminen.<sup>279</sup>

Jälkeenpäin Wadud pystyi katsomaan *khutba*-tapausta voimaannuttavasta näkökulmasta ja toteaa, että tapahtuma ”inspiroi häntä suurempaan intoon ja rohkeuteen sitoutua julkisesti sukupuolten välisen epätasa-arvon poistamiseen”.<sup>280</sup> Tämä tie vei vääjäämättä Wadudin ensimmäiseksi nais-imaamiksi vuonna 2005.

Ramadan kertoo kirjassaan reaktioista, joita hänen kehotuksensa kuolemanrangaistusten lykkäämiseen aiheutti. Hänen tarkoituksenaan oli herättää keskustelua lykkäämisen ”islamilaisista perusteluista”, sekä tietenkin lopettaa epäoikeudenmukaisten rangaistusten toimeenpano<sup>281</sup>. Hän kertoo pohjustaneensa aihetta seitsemän vuoden ajan yksityisissä keskusteluissa erimaalaisten muslimioppineiden kanssa ja saaneensa rakentavaa palautetta ja myönteistä rohkaisua<sup>282</sup>. Kuitenkin kehotuksen julkaisun jälkeen ”*ulamā* pysyi täysin hiljaa”. Sitten al-Azharin oppineet tuomitsivat hänen kehotuksensa<sup>283</sup>. Seuraavaksi monet muut muslimimaiden intellektuaalit sanoivat, että Ramadanin kehotus oli ”islamin ja *sharīʿan* vastainen”, kun taas länsimaiset kommentoijat pitivät kehotusta ”riittämättömänä” ja vaativat, että Ramadanin olisi pitänyt kokonaan tuomita ”barbaariset” *hudūd*-rangaistukset<sup>284</sup>.

Erityisesti Ramadan ihmettelee muslimioppineiden reaktioita. Hän kertoo, että monet olivat yksityisesti samaa mieltä hänen kanssaan, mutta julkisesti kuitenkin tuomitsivat hänet tai pysyivät hiljaa<sup>285</sup>. Samoin hän ihmettelee keskustelun tasoa. Hänestä tuntuu, että moni kommentoija ei edes lukenut koko 9-sivuista kehotusta, mutta kuitenkin reagoi hyvin kiivaasti sitä vastaan.<sup>286</sup> Seuraukset olivat ikäviä. Ramadan sanoo, että jotkut ”heittivät hänet ulos islamista”, häntä ei enää kutsuttu

---

<sup>279</sup> Wadud 2007, 183

<sup>280</sup> Wadud 2008, 184

<sup>281</sup> Ramadan 2008, 276

<sup>282</sup> Ramadan 2008, 274

<sup>283</sup> Ramadan 2008, 274

<sup>284</sup> Ramadan 2008, 274

<sup>285</sup> Ramadan 2008, 276

<sup>286</sup> Ramadan 2008, 274

järjestöjen tilaisuuksiin, hänen uskottavuutensa kyseenalaistettiin ja ”hänen suuhunsa pantiin ajatuksia ja lauseita, joita hän ei koskaan sanonut tai puolustanut”<sup>287</sup>.

Ramadan itse katsoo noudattaneensa islamin lainopin metodeja esittäessään kehotuksessaan kolme perustavanlaatuista kysymystä: Mitä tekstit todella sanovat? Mitä ehtoja toimeenpanemiselta vaaditaan? Missä sosiaalisessa kontekstissa?<sup>288</sup> Hän katsoo kehotuksensa kunnioittaneen islamin opetuksia ja tekstejä sekä korkeampia päämääriä miesten ja naisten elämän arvokkuudesta, tasa-arvosta ja oikeudenmukaisuudesta.<sup>289</sup>

Ramadan sanoo, että kehotusta seurannut keskustelu on paljastanut hänelle ”islamilaisten ajattelun tilan”. Hän sanoo, että ”kansan tunteellisten reaktioiden pelko ja valtasuhteet lännen kanssa vaikuttavat negatiivisesti omien tekstilähteidemme tulkintaan”<sup>290</sup>. Keskustelu on hänen mielestään todistanut, että ”radikaalia reformia” tarvitaan, jotta ajattelua voidaan viedä eteenpäin<sup>291</sup>. Ramadan odottaakin nyt, että hänen ”radikaalia reformia” vastustetaan kiivaimmin juuri ”tekstioppineiden” piireissä, sillä ne ovat tähän asti ”toimineet auktoriteetteina ja vartioineet islamilaisia normeja”<sup>292</sup>. Hän toteaa:

Tulee esiintymään väittelyitä ja erimielisyyksiä – ensimmäistä kertaa nimenomaan reformistien leirissä – mutta nykyisen islamilaisten tietoisuuden täytyy muuttaa tämä ristiriitaisista ideoista johtuva kuohunta keskustelun, uusiutumisen ja luovuuden energiaksi, joka tuottaa uskollisuutta sekä työntä yhteensopivuutta modernin aikamme sydämessä ja sen haasteissa.<sup>293</sup>

Lähteistäni saan selkeästi sellaisen kuvan, että vaikka sekä Wadudilla että Ramadanilla on ollut vuosikymmenien kestänyt menestyksekkäs ura islamin tulkinnassa ja muslimien haasteiden ratkaisemisessa, nimenomaan musertava kritiikki on saanut heidät tuntemaan työnsä entistä tärkeämmäksi. Kritiikki, joka on tuntunut epäasialliselta, epäoikeudenmukaiselta ja epäammattimaiselta, on selkeyttänyt heille ”taistelukenttäänsä”, jolla he *jihādiansa* käyvät. Molemmilla on myös visio älyllisestä ja spirituaalisesta voitosta, johon muslimien uusi sukupolvi kasvaa kun vanhat käytänteet unohtuvat rauhallisesti pois.

---

<sup>287</sup> Ramadan 2008, 275

<sup>288</sup> Ramadan 2008, 275

<sup>289</sup> Ramadan 2008, 276

<sup>290</sup> Ramadan 2008, 276

<sup>291</sup> Ramadan 2008, 277

<sup>292</sup> Ramadan 2008, 122

<sup>293</sup> Ramadan 2008, 38

## 7 Loppupäätelmiä

Mitä tämä tutkielma kertoo minulle islamin opettajana? Mitä islamin uudelleenmuotoutumisen käsite paljastaa sellaisista ajatuksista, virtauksista ja tulkinnoista, joita tulisi ottaa esille islamin opetuksessa?

Sen sijaan, että musliminuorille opetetaan islamin klassisten koulukuntien historiaa tai lukkoon lyötyjä tulkintoja, tulisi avata koko tulkinnan prosessia, niin kuin lähteeni osoittavat. Islamin uudelleenmuotoutuminen on jatkuva prosessi, joka jollain tasolla alkoi jo Profeetta Muhammadin aikana. Medinaan siirtyminen osoitti Ramadanin mukaan kuinka yritettiin tehdä ero arabialaisten tapojen ja islamin uuden etiikan välillä. Tässä prosessissa olivat tärkeänä esimerkkinä naisten erilaiset elintavat Mekassa ja Medinassa. Myöhemmin Profeetan ja ensimmäisten muslimisukupolvien kuoltua perimätietoa tallennettiin muistiin ja maantieteen erottamina syntyi erilaisia koulukuntia tulkitsemaan lain soveltamista Koraanin ja perimätieton pohjalta. Koulukunnat hahmottelivat kategorioita, joiden täytyy pysyä muuttumattomina, mutta muissa asioissa lainoppineet ponnisteivat oman *ijtihādinsa* parissa ja näin tavallaan uudistivat tulkintaa joka kerta, kun sovelsivat lain kirjainta käytäntöön. On kuitenkin tärkeää kiinnittää huomiota siihen, ketkä olivat edustettuina näissä tulkinnoissa ja jäikö esim. naisten ulkopuolisuuden takia jotain puuttumaan muslimina elämisen kokemuksesta.

Tänä päivänä uusia, keskenään hyvin erilaisia tulkintoja tehdän niin paljon, että nuori saattaa nähdä vain kaaosta. Uusia tulkintoja kannattaa opetella arvioimaan kriittisesti joidenkin kriteerien perusteella. Lähteisiini pohjautuen hahmottelin tässä tutkimuksessa neljä kriteeriä: miten tulkinta suhtautuu uskoon, Koraanin jumalalliseen asemaan, perimätietoon ja ympäröivään maailmaan. Jos nuori vierastaa ajatusta islamin uudelleenmuotoutumisesta, opettajan on tärkeää kiinnittää huomiota siihen, mitä halutaan vaalia ja suojella. Suojellaanko yksittäistä keskiaikaista tulkintaa Koraanin lauseesta tai Profeetan sanonnasta, vai vaalitaanko islamin lähteistä nousevaa kokonaiskuvaa ja ”henkeä”, joka ehkä pyrkiikin jatkuvasti parantamaan asioita. Myös islamin ”alkuperäiseen reformistiseen perinteeseen” on hyvä kiinnittää huomiota.

Islamin uudelleenmuotoutuminen on lähteideni mukaan legitiimiä Koraanin, sunnan ja islamin opillisen perinteen valossa. Sen epäilijöitä ja vastustajia riittää, mutta uudelleenmuotoutumisen tarjoamat vastaukset tämän päivän ongelmiin kantavat lähteideni mukaan pitemmälle kuin epäily ja vastustus. Sen päämäärät ovat hengellisiä, eettisiä ja käytännöllisiä, suurimman huomion saavat kuitenkin islamin sanoman korkeammat eettiset tavoitteet. Kaikki uudelleenmuotoutumispyrkimykset eivät vie sen tavoitteita eteenpäin, vaan jotkut reformit jäävät irrallisiksi tai näennäisiksi.

Islamin uudelleenmuotoutuminen 2000-luvulla on globaali ilmiö ja sen käyttämien käsitteiden kirjo on laaja. Arabialaisia termejä käytetään ilmeisesti enemmän silloin, kun aihetta käsitellään klassisen opillisen perinteen kautta. Uudempi länsimainen keskustelu käydään länsimaisin termein ja usein englanniksi, mutta arabialaisten sanojen kääntämisessä etsitään yhä parhaita mahdollisia vastineita. Islamin perusopetuksessakin arabialaisten termien tuntemisesta on hyötyä, sillä ne toimivat yhteisenä pohjana globaalin keskustelun ymmärtämisessä. Suomen musliminuoret ovat usein monikielisiä ja toivoisinkin, että eurooppalainen koulusivistys jatkaisi maahanmuuttajataustaisten nuorten oman äidinkielen tai kulttuurikielen tukemista. On valtava hyöty Suomenkin muslimiasioiden hoitamisessa, että meillä on kaksikielisiä suomi-arabia/somali/urdu -puhujia, jotka tulevaisuudessa löytävät islamin käsitteille yhä parempia käännöksiä.

Islamin uudelleenmuotoutuminen saavutetaan ponnistelemalla, niin älyllisesti kuin hengellisestikin. Reformistin täytyy perehtyä kanonisoituihin teksteihin sekä islamin opilliseen historiaan, mutta hänen täytyy valmistautua myös siihen, että hänen opillinen pätevyytensä ja hengellinen vakaumuksensa kyseenalaistetaan. Jos reformisti onnistuu toteuttamaan jonkin käytännön elämän reformiprojektin, hänen sanoillaan on hiukan enemmän painoarvoa. Nuori islamin opiskelija ei ainakaan peruskoulussa ja lukiossa ehdi syventyä pyhiin teksteihin ja historiaan sillä perusteellisuudella, joka islamin oppineelta vaaditaan. Onnistumisen elämyksiä nuorelle voisi tarjota jokin käytännön projekti, johon hän saisi yhteisössä osallistua. Hän pääsisi harjoittamaan velvollisuuttaan ”tuntea huolta” yhteisöstään, joko paikallisesta muslimiyhteisöstä, kouluyhteisöstä, tai vaikka koko Suomen yhteiskunnasta. Tärkeä piirre lähteideni kuvaamassa islamin uudelleenmuotoutu-

misessa oli, ettei jäädä vain sopeuttamaan islamia ympäristön vaatimuksiin, vaan rohkeasti mietitään mitä islam (ja minä muslimina) voisi antaa ympäröivälle yhteiskunnalle. Opettajan kannattaa tässä asiassa kiinnittää nuoren huomio yhteiskuntakritiikin ja vallankumouksen eroihin (vrt. Safi).

Toisin kuin julkisuudessa usein luullaan, islamin uudelleenmuotoutuminen on ollut käynnissä kaiken aikaa. Islamin oppineet ovat jatkuvasti joutuneet miettimään uusia tulkintoja ja vaikka pysähtyneisyyden jaksojakin on ollut, uusia toimivia ratkaisuja on saatu aikaan. 2000-luvun tiedonvälitys ja koulutustason nousu on kuitenkin vyöryttänyt esiin niin monia uusia kysymyksiä ja vastauksia (sekä uusia kysyjä ja vastaajia), että uudelleenmuotoutumiseenkin tarvitaan uutta puhtia. Musliminuoret ovat tänäpäivänä reaaliaikaisesti yhteydessä toisiinsa ympäri maailman. Länsimaiset musliminuoret ovat etulyöntiasemassa, koska heillä on enemmän mahdollisuuksia käyttää teknologiaa ja sananvapautta. Länsimaiset musliminuoret ovat myös kielitaitoisia ja näin pystyvät seuraamaan maailman tapahtumia sielläkin, mihin suomalaiset uutiskanavat eivät ehkä kiinnitä paljoa huomiota. Vaikka on hienoa, että musliminuoret pystyvät seuraamaan globaalin muslimiyhteisön asioita, he eivät saisi jäädä näkemänsä ja kuulemansa kanssa yksin. He tarvitsevat yhteisön, opettajan tai kasvattajan tukea ymmärtääkseen tapahtumia eri näkökulmista, kuten Wadud huomautti.

Millaista islamia seuraava muslimisukupolvi opettaa ja harjoittaa Euroopassa?

Islamin opettajan näkökulmasta islamin uudelleenmuotoutuminen on erittäin tärkeä aihe lukiossa ja peruskoulun yläluokillakin. Lukion opetussuunnitelman perusteissa (2015) mainittu ”koulutuksen arvoperusta” on kuin suoraan Wadudin tai Ramadanin tekstistä (kursivointi minun).

Lukion opetussuunnitelman perusteiden arvoperusta rakentuu suomalaiselle sivistysperinteelle, jonka mukaan opiskelu ja oppiminen *uudistavat yhteiskuntaa ja kulttuuria*. Sivistys on yksilöiden ja yhteisöjen *taitoa tehdä ratkaisuja eettisen pohdinnan, toisen asemaan asettumisen ja tietoon perustuvan harkinnan avulla*. Sivistykseen kuuluu taito ja tahto käsitellä *inhimillisten pyrkimysten ja vallitsevan todellisuuden välisiä ristiriitoja eettisesti, myötätuntoisesti ja ratkaisuja etsimällä*. Sivistys ilmenee *huolenpitona, avarakatseisuutena, laaja-alaisena todellisuuden hahmottamisena ja sitoutumisena toimintaan myönteisten muutosten puolesta*. Lukion sivistysihanteena on *pyrkimys totuuteen, inhimillisyyteen ja*

*oikeudenmukaisuuteen. Lukio-opetus kehittää arvo-osaamista käsittelemällä julkilausuttujen arvojen ja todellisuuden välisiä jännitteitä.*<sup>294</sup>

Kuitenkin varsinainen islamin uskonnon osuus opetussuunnitelmassa jättää paljon opettajan oman tulkinnan varaan: miten hän ymmärtää ilmaukset ”nykyajan uskonnollisuus”, ”sisäinen monimuotoisuus”, ”tulkintojen moninaisuus” ja ”erilaisten islamilaisten liikkeiden pääpiirteet nykyaikana”. Näkeekö opettaja tässä mahdollisuuden tutustuttaa oppilaat islamin uudelleenmuotoutumiseen, vai käytäisiinkö tunnilla sittenkin läpi vain sunnalaisuuden ja shiialaisuuden tämän päivän tapahtumia.

Jos naiset ovat naiseuden asiantuntijoita, niin nuoret ovat nuoruuden asiantuntijoita ja heidän kokemuksensa muslimina elämisestä tulisi ottaa huomioon islamin tulkinnassa. Millainen islamin tulkinta voimaannuttaisi musliminuoria ”toteuttamaan täyden ihmisyytensä” ja elämään rauhassa globaalissa maailmassa? Millaisia esikuvia nuorille halutaan nostaa islamin lähteistä ja opillisesta historiasta? Näitä vastauksia islamin opettajan kannattaa etsiä myös islamin uudelleenmuotoutumisen julistajilta.

---

<sup>294</sup> opintopolku.fi

## Lähdeluettelo

- Kamrava, M. (2006). Introduction: Reformist Islam in comparative Perspective. In M. Kamrava (Ed.), *The New Voices of Islam, Reforming Politics and Modernity* (pp. 1-28). London: I.B.Tauris.
- Koraani. 2. painos (2017) suomennos Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books
- Ramadan, T. (2008). *Radical Reform, Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: University Press.
- Safi, O. (2003). Introduction: The Times they are a-changing' – a Muslim Quest for Justice, Gender Equality and Pluralism. In O. Safi (Ed.), *Progressive Muslims, on Justice, gender and Pluralism* (pp 1-29). Oxford: Oneworld.
- Vogt, K., Larsen, L., & Moe, C. (2009). Introduction. In K. Vogt, L.Larsen, & C.Moe (Eds.), *New Directions in Islamic Thought, Exploring Reform and Muslim Tradition* (pp 1-5). London: I.B.Tauris.
- Wadud, A. (2007). Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam. Oxford: Oneworld.

### Verkkojulkaisut:

Puusa, Anu: Käsitemaalyysi tutkimusmenetelmänä

[https://www.academia.edu/3310906/K%C3%A4siteanalyysi\\_tutkimusmenetelm%C3%A4n%C3%A4](https://www.academia.edu/3310906/K%C3%A4siteanalyysi_tutkimusmenetelm%C3%A4n%C3%A4)

Seitamaa-Hakkarainen, Piritta. Kvalitatiivinen sisällönanalyysi. Metodix, metoditietämystä kaikille <https://metodix.fi/2014/05/19/seitamaa-hakkarainen-kvalitatiivinen-sisallon-analyysi/>

Anita Saaranen-Kauppinen & Anna Puusniekka. 2006. KvaliMOTV - Menetelmäopetuksen tietovaranto [verkkojulkaisu]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [ylläpitäjä ja tuottaja].  
<<http://www.fsd.uta.fi/menetelmaopetus/>>.

<https://quran.com/>

<https://sunnah.com/>

<https://fi.wiktionary.org/wiki/reformi>

<https://eperusteet.opintopolku.fi/#/fi/lukio/1372910/tekstikappale/1372889>